Like Eve, Like Adam: *mšl* in Gen 3,16

When God addresses the woman in the garden after the discovery of the couple's eating from the tree, the Lord's words to her, in their traditional interpretation, are severe and haunting.

> To the woman he said,
> "I will greatly multiply your pain in childbearing (1);
> in pain you shall bring forth children,
> yet your desire shall be for your husband,
> and he shall rule over you". Gen 3,16 (*RSV*) (2)

The woman hears three special features of her future existence: her pain in childbirth, her desire for her husband, and, presumably, her husband's domination over her.

Many readers have been content with this interpretation of the last line of the verse. Neither the word *mšl* for the relationship of marriage nor the idea of a regal husband, however, ever reappears in the OT. Indeed, the thought in this interpretation does not really ring true for the part of the OT that follows (3). There is no clear echo of the line in the rest of the canonical Hebrew Scriptures.

(1) There is a major translational choice one must make in the last four words of this line. The *KJV* translates the MT closely, "thy sorrow and thy conception"; LXX, "your pains and your groaning"; Vg, "your sorrows and your conceptions"; Peshitta, likewise. The question is whether the two nouns form a hendiadys, as almost all modern translations treat the phrase. *NAB*, "the pangs of your childbearing"; *TEV*, "your trouble in pregnancy and your pain in giving birth"; Chicago (Meek), "your pain at child-birth"; *NJV*, "your pangs in childbearing"; *NJeruB*, "(I shall give you) intense pain in childbearing"; *NIV*, "your pains in childbearing". The *NEB* holds out for the distinction, "your labour and your groaning". Reading the words as a hendiadys (as does the *RSV*) is defended below in note 61.

(2) This article speaks of five lines of the verse, calling them 16a, 16b, 16c, 16d, and 16e.

(3) "It is well worth noting that whereas the Old Testament does have regulations on how to deal with disobedient offspring (Dt. 21:18 ff.), it does

This study proposes that the idea of male domination is not really present in the text of Gen 3,16. Regardless of how some readers of the Bible interpret other texts, this verse does not support the idea of a husband's controlling power over his wife. This study argues that the original idea in Gen 3,16e is the male's "similarity to" the woman rather than his "domination over" her.

I. Husband as Ruler in Genesis?

First, one can test the claim just made, namely, that male domination in a husband-wife relationship does not ring true for Genesis, by briefly analyzing a few narrative texts. The actions of the first two women actors in the Genesis narratives will suffice since these would be the closest biblical exemplifications of the idea and the word under discussion.

Eve does not really seem to be a ruled one in the rest of the narrative about the first human couple. Indeed, when Eve gives birth to Cain, she announces his arrival without mention of the father, perhaps deliberately excluding any contribution of Adam to her "acquisition" (4,1). She also names Seth (4,25), seemingly on her own and without recourse to her husband. There is no incident, in eight hundred years of marriage, when Eve needed Adam's permission to do whatever she wanted to do (4).

Moreover, within the context of Genesis 1–4, Adam's naming of Eve (2,23) should not seem an act of domination (5), any more

---

not offer such for the disobedient wife. In fact it nowhere says the wife must obey or honor her husband. One looks in vain for 'marriage prescriptions' to clearly delineate the wife's subordination to the husband. One wonders whether this silence is not as eloquent as speech". C. J. Vos, *Woman in Old Testament Worship* (Diss. Amsterdam; Delft 1968) 46-47. Later on in the Bible a husband praises a good wife (Prov 31,28) at least in part because of her excellent management skills (31,13-19, esp. v. 15).

(4) I refer here to the length of the marriage not just for humor but also because Adam and Eve, as the primordial and exemplary married couple, do not manifest what the traditional interpretation of 3,16 claims.

(5) Therefore, I do not agree that there is irony expressed in the naming, as claimed by P. TRIBLE, "Ironically, he names her Eve, a Hebrew word that resembles in sound the word *life*, even as he robs her of life in its created fullness", *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia 1978) 133. L. D. BLAKE has an interesting annotation: "'And Adam called his wife's name Life for she was the mother of all living' (v. 20 literal

than Eve's action of deciding the names of both their sons should be taken as an act of domination. In the Akkadian epic of Atra-ḫasis, there is a naming scene with a similar name. The lesser gods give Mami, the Mother Goddess, the title "Mistress of all the Gods" (6). The naming of Mami seems to be an act of recognition rather than one of domination. Adam's naming of Eve is of the same character (7).

Sarah, too, does not seem to be a very good example of the dictum of Gen 3,16e in its usual interpretation (8). Except for the stereotyped and traditional stories of the 'Ancestress in Danger', Sarah does not hesitate to act on her own in matters of significance. She names Isaac (21,7). She laughs at the absurdity of a prediction and perhaps at the gullibility of her mate (18,12), seems to ignore orders from him (9), yet she is faithful to him (10), collaborates with him (11), and puts up with his foibles.

---

translation). It is a pity that all versions of the Bible do not give this word instead of the Hebrew Eve. She was Life, the eternal mother, the first representative of the more valuable and important half of the human race", *The Woman's Bible* (repr., New York 1974) 27.

(6) See I. M. KIKAWADA, "Two Notes on Eve", *JBL* 91 (1972) 33.

(7) Recently G. W. RAMSEY, "Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?", *CBQ* 50 (1988) 24-35, has tried to show that naming is never an act of domination in the OT. "Taken all together, the evidence indicates that, instead of thinking of name-giving as a *determiner* of an entity's essence, the Hebrews regarded naming as commonly *determined* by circumstances" (34, emphasis in the original).

(8) There is a clear literary link between Eve and Sarah in that each of their husbands should/should not "hearken to the voice" of his wife, Gen 3,17, 16,2, and 21,12. See K. A. DEURLOO, "[tšwqh] 'dependency', Gen 4,7", *ZAW* 99 (1987) 405-406.

(9) Abraham asks Sarah to make "cakes" in 18,6. After that, Sarah is seen only listening to the conversation (18,10) rather than preparing her course. Abraham sets the table, and he serves his part of the meal, which he had planned (18,8).

(10) Not only she is faithful to him, but he remains true and devoted to her. The devotion was mutual, for when she died, Abraham mourned and wept for her (Gen 23,2), as Ezekiel would have lamented his deceased wife (Ezek 24,16) except that the Lord forbade it to the prophet.

(11) "Throughout this narrative [Gen 12,10-20] Abraham and Sarah operate as a team — perhaps a team of con artists". S. NIDITCH, "The Sodomite Theme in Judges 19-20: Family, Community, and Social Disintegration", *CBQ* 44 (1982) 370.

On the other hand, when God says to Abraham, "Whatever Sarah says to you, do as she tells you" (21,12), the statement does not seem to set a rule applicable in all situations of any couple. Neither should the charge against Adam, "Because you have listened to the voice of your wife..." (3,17), be taken as a universal warning and prohibition (12). Genesis as a whole seems to say that obedience to the spouse is a matter of what is said and the context in which it is said. One must consider what the spouse says before acting to carry it out. Genesis does not suppose that one or the other spouse is always in charge or always has the superior wisdom.

The relation between Abraham and Sarah does not reappear in the OT beyond Genesis, but a NT writer does refer to it. In 1 Pet 3,5-6a, Sarah is not described according to the features she exhibits in Genesis (13). "So once the holy women who hoped in God used to adorn themselves and were submissive to their husbands, and Sarah obeyed Abraham, calling him lord" (*RSV*) (14). There simply is no occasion in the OT, apart from the Ancestress-in-Danger tales, when Sarah is depicted as obedient to Abraham (15).

(12) Trible makes an interesting observation about the two commands that Sarai/Sarah gives, her husband's responses, and the consequences. "The first time he obeys Sarai (16,2b), and the episode continues without intervention by the deity. The second time (21,22) Abraham balks, and so God enters to assure that Sarah's will be done (21,12)", P. TRIBLE, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (OBT; Philadelphia 1984) 34, n. 53.

(13) For a thorough presentation of the Jewish traditions alluded to in this passage see F. MANNS, "Sara, modèle de la femme obéissante. Étude de l'arrière-plan Juif de 1 Pierre 3,5-6", *BeO* 26 (1984) 65-73.

(14) In the interpretation of Rabbi Ishmael, Sarah insulted Abraham. The author of 1 Peter focuses on only the one word "lord". On this matter, one can consult D. L. BALCH, *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (SBLMS 26; Chico 1981) 104. Balch shows how this whole passage is influenced by Hellenistic attitudes — probably more so than by Genesis itself.

(15) Sarah is the subject of the verb *šmʿ* in Gen 18,10, but there the meaning is "listen" rather than "obey". The occurrence of this word in 18,10 certainly influenced the development of the rabbinic tradition about Sarah, as quoted in 1 Peter.

II. The Focus of Gen 3,16

The speech of God to the woman in 3,16 is rhetorically emphasized both by its abruptness (without the accusatory formula, "because you...", as in God's speeches to the serpent and to the man) and by its brevity (thirty-three Hebrew words addressed to the serpent, forty-four to the man, and thirteen to the woman). The pronouncement is also heightened in Hebrew by the opening infinitive absolute, intensifying and guaranteeing the action of the verb (*RSV*, "I will greatly multiply...") (16). The terror of this scene (although no "curse" is given to the woman) is well conveyed in all the contemporary translations I have consulted (17).

Readers who want to clarify the intent of the passage often observe that these "sentences" or "punishments" simply describe things as they are, not define how they should be (18). For the discussion here, this appeal to "description" simply means that male supremacy is not something ordered by God but only noted by God. Either way, God allows this situation to be and does nothing to change it (19).

(16) See GKC #113n.

(17) *NAB*, "and he shall be your master"; *NEB*, "and he shall be your master"; *TEV*, "yet you will be subject to him"; *NJV*, "and he shall rule over you"; Chicago (Meek), "while he shall rule over you"; AB (Speiser), "and he shall be your master"; *NIV*, "and he will rule over you"; *NJeruB*, "and he will dominate you".

(18) Thus, e.g., "The words of Gen. 3 are descriptive, not prescriptive. J's story of the first couple is heavily etiological; it offers an explanation for the primary characteristics of the human situation as Israel knew it". P. BIRD, "Images of Women in the Old Testament", *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions* (ed. R.R. REUTHER) (New York 1974) 75. One should also note, however, "Every etiology not only offers an explanation but also naturally tends to give a legitimation". F. CRÜSEMANN, "'... er aber soll dein Herr sein' (Genesis 3,16): Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments", *Als Mann und Frau Geschaffen* (Kennzeichen 2; Berlin 1978) 65, referring to R. Smend's observation in *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenken* (Theologische Studien 95; Zürich 1968).

(19) Of course, as pointed out by many, from the perspective of the whole OT the Song of Songs can be read as reversing this (supposed) domination by the male. This view is explained well in TRIBLE, *God and the Rhetoric*, 144-165.

Some commentators attempt to soften the sting of 3,16 by explanations. Thus, Keel points out that the term *mšl* is meant "in the good sense" (20). Keel refers to 2 Sam 23,3 and Zech 6,13. But neither the Last Words of David about political kingship nor Zechariah's description of the future magnanimous king seems to be very helpful in understanding the relationship described in Gen 3,16. Keel suggests that the Yahwist, even recognizing the patriarchal society of that day, could hope for good treatment of wives by their husbands without really giving any reasons for his hope.

Often the theological point is made that this relationship of dominance by the male over the female is a result of the disobedience of the pair in eating of the fruit forbidden by God (21). In this view, the inequality is not something inborn, but something that humans have produced (22), if not on the larger, societal scale, at least between individual men and women. Thus, this new relationship is evidence of a catastrophe in the created order, the catastrophe traditionally called the Fall (23). Yet it would seem odd that a male-dominated society produced and canonized a text that shows its system of male domination to be the result of some disorientation and thus indirectly to merit the judgment of God against it.

A few authors read in the text the woman's desire for submission to the man (24). Grammatically, if arguments were

(20) O. KEEL, "Die Stellung der Frau in der Erzählung von Schöpfung und Sündenfall", *Orientierung* 39 (1975) 75.

(21) Others, however, read the text as if no new state of affairs begins with this divine speech. Thus, C. WESTERMANN, *Genesis 1–11* (Minneapolis 1984) 262: "The passage is not explaining a change in state, but rather the burdensome, painful state of woman here and now". Nevertheless, Westermann adds in a later paragraph, "Despite this, the domination of the husband and the consequent subordination of the wife is seen as something which is not normal (hence as punishment)".

(22) As H. Holzinger wrote in 1898, "Originally they were equal, now she is subject to him", quoted in WESTERMANN, *Genesis*, 262.

(23) Thus, R. LAWTON, "Genesis 2:24: Trite or Tragic?", *JBL* 105 (1986) 97-98, sees 3,16 as the reversal of 2,24 where the man "was to leave his father and mother and cling to his wife" before the Fall intervened.

(24) A different suggestion for the verse is made by S.T. FOH, in "What is the Woman's Desire?", *WTJ* 37 (1974-75) 376-383. Part of Foh's concern is to show that male leadership is not something that begins only with this verse, but is rather a disposition that God intended from the beginning. Within this perspective, "The woman's desire is to control her

formulated for this position, the last line of the verse would need some clear semantic connection with the previous line. As Schelkle says, "The wife now is subject to her husband as to a master, and the woman even submits to and desires this humiliating relationship" (25). This idea of a needed connection between the last two lines of the verse is a valid concern (26). This article proposes

husband (to usurp his divinely appointed headship), and he must master her, if he can" (382). But her proposed translation/interpretation is questionable. The word *tᵉšûqah* translated "desire", occurs outside Genesis only at Cant 7,11, where the meaning is hardly other than sexual. M.V. FOX translates the word there as "passion" (*The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs* [Madison 1985] 162). The only other occurrence of the word, in Gen 4,7, is quite problematic. The proposal that Gen 4,7 is a displaced gloss on Gen 3,16 occurs in *BHS*. For the theory that Gen 4,7 is not a gloss but is indeed displaced, see Gonzalo Maeso in note 33 below. A recent proposal of a new translation of the word is "dependency" in all three places. DEURLOO, "[tšwqh] 'dependency'", 405-406.

(25) K.-H. SCHELKLE, *The Spirit and the Bride: Woman in the Bible* (Collegeville 1979) 16. Calvin's position is somewhat similar. "As if he had said, 'Thou shalt desire nothing but what thy husband desires.'... She had, indeed, been previously subject to her husband, but that was a liberal and gentle subjection; now, however, she is cast into servitude". J. CALVIN, *Commentaries on the First Book of Moses called Genesis* (Grand Rapids 1948) I,172. Note also "the desire which makes her the willing slave of the man". J. SKINNER, *Genesis* (ICC; New York 1917) 82. More recently: "In addition, woman's submission to her husband is explained by her lust toward him". S. TERRIEN, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* (Philadelphia 1985) 212.

(26) The regular use of biblical parallelism suggests that these last two lines are closely tied. Fox sees this clearly. "This sentence implies that the object of desire 'rules over' or controls the one who desires (only then can Gen 3:16a be understood as a curse)" (*The Song of Songs*, 164). A Talmudic passage sees a relation thus: "While the wife solicits with her heart the husband does so with his mouth" (*ʿerubin* 100b [Socino ed., *The Babylonian Talmud; Mo'ed*, 2:679]). Some scholars have seen Gen 3,14-19 "as a poetic interlude in the prose narrative". Thus, H.N. WALLACE, *The Eden Narrative* (HSM 32; Atlanta 1985) 40. Wallace notes the parallelism, e.g., in vv. 15 and 19 but does not point it out in v. 16.

The most recent interpretation of the verse is from C. MEYERS, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (New York 1988) 116. Her understanding of the poetic structure agrees with mine, namely, that there is not some new topic introduced in 3,16e, but the matter of sexuality remains central. She, however, reads *mšl* in the general sense of rule: "the male's will within the realm of sexuality is to be imposed on the will of the female". There is no other recorded use of *mšl*, however, for it to mean 'anticipate', 'go before'.

that the connection between the last two lines lies in the traditional meaning of the second last line (sexual desire) rather than in the traditional meaning of the last line (domination).

In my translation, *mšl* in this verse has nothing to do with male supremacy; the root *mšl* employed in the text is not the root "to rule", but a different *mšl*, "to be like, to liken" (27). The following discussion includes both the various linguistic and literary uses of the roots *mšl* and the prepositions accompanying them. In addition, consideration is given to the equality of the couple and to the reciprocal nature of their sexual desire, factors which argue well for the proposal.

III. The Radical *mšl* in Gen 3,16

The radical *mšl* appears in BDB in three roots, *mšl* I, "to represent, be like" (*niphal*, *hiphil* and *hithpael*), has cognates in Assyrian, Ethiopic, Aramaic and Syriac (28). *mšl* II, "to use a proverb, speak in parables" (*qal* and *piel*) is a denominative from Hebrew *māšāl* and appears in no other Semitic language (29). (Although BDB does not mention this idea, the implication in all eight occurrences [six times in Ezekiel and once in Numbers] is mockery and derision.) *mšl* III, "to rule, have dominion over, reign" (*qal* and *hiphil*), is represented in Phoenician and New Hebrew.

HALAT differs from this presentation only in listing the first two roots as one, *mšl* I (30), which appears in *qal* (a) "*Spruch, Gleichnis machen*" and (b) "*Spottverse sagen*". The derivative stems of *mšl* I are *niphal* ("*gleichgesetzt sein/werden*"), *piel*

(27) I have met this proposal twice. About fifteen years ago, Dr. Dorothea Brooks told me her suspicions about the meaning of *mšl* in Gen 3,16. Later I read J.H. OTWELL, *And Sarah Laughed* (Philadelphia 1977), who raises the possibility of *mšl* "to be like" only in a note (197-198, n. 15), while in the text he always presupposes the traditional translation (e.g., 18, 78, 82, even if with his own understanding). Otwell says that the form would have to be *niphal* for the meaning of "to be like". My reading of the verb does not require a *niphal* form.

(28) The endurance of this root is evidenced by its appearance in Amharic *masala* ("to be like") and *mesl* ("likeness, picture").

(29) Yet one finds this meaning in the loan word in Turkish *masal* ("story").

(30) Except in this paragraph, I use the root numbers of BDB.

("*Rätselsprüche vortragen*"), *hiphil* ("*vergleichen*") and *hithpael* ("*etw. gleich werden*"). The more frequently appearing *mšl* II, "to rule", occurs only in the *qal* and *hiphil.*

The ancient versions had no hesitation in translating the radical *mšl* in Gen 3,16e as the root meaning to rule. LXX, Peshitta, OL and Vg all have the idea of the male ruling over the female in the last line of the verse. But the LXX in 3,16d reads "your turning" instead of "your desire" (31). It has been argued that the LXX had no different *Vorlage* from the current MT, and that the translator did not know the Hebrew word *tešûqātēk* and was influenced by the Yahwist's story of the woman's origin from the man and thought of the woman "returning" to the man (32). But a more important observation is the LXX's attempt to make the two last lines parallel in meaning. The woman turns to the man, and he directs her. This understanding made sense to the Syriac and Old Latin translators, and they share the idea in the Greek. Thus, some scholars in antiquity thought the last two lines in Gen 3,16 should display a parallelism more obvious than that offered by the traditional interpretation (33).

(31) *hē apostrophē sou. BHK*[3] suggests that LXX read *tšwbtk* instead of the MT *tšwqtk*.

(32) R. BERGMEIER, "Zur Septuagintaübersetzung von Gen 3_{16}", *ZAW* 79 (1967) 77-79.

(33) There is another proposal on this verse which uses parallelism to see the reciprocity between the man and the woman. D. Gonzalo Maeso proposes that Gen 4,7b, the second half of God's speech to Cain, was displaced from Gen 3,16. God's speech to the woman originally concluded, "and your desire will be towards your husband, and he will have power over you, and his desire will be towards you, and you will have power over him", D. GONZALO MAESO, "Una nueva solución exegética de Génesis 4,7b", *La ciencia Tomista* 85 (1958) 53-58. The proposal, however, requires not only textual displacement but also considerable textual emendation. Not surprisingly, this ingenious solution has not prevailed.

A similar proposal seems to have been recently put forward (presumably independently of Gonzalo Maeso) by J. OOSTEN and D. MOYER in "De mythische omkering: een analyse van de sociale code van de scheppingsmythen van Genesis 2-11", *Anthropologische Verkenningen* 1 (1982) 1, as reported favorably by M. BAL, *Lethal Love* (Bloomington 1987) 126-127.

Yet another attempt to relate Gen 4,7 and 3,16 is that of W. Dietrich. Noting how 4,8b would read smoothly after 4,5, he proposes that vv. 6-7 are an addendum from the person who combined the contents of Genesis 3 and 4, namely the Yahwist, who perhaps wanted to make a deliberate link

IV. Confusion of *mšl* Roots in Other Passages

Confusion has arisen in some passages over which of the three *mšl* roots is the one intended in the text. An example of such a need for a choice is Joel 2,17. In this verse, the priests pray, "Spare thy people, O Lord, and make not thy heritage a reproach, a byword among the nations" (*RSV*)(34). The last phrase is *lmšl-bm gwym.* The LXX reads *tou katarxai autōn ethnē* ("that peoples rule over them"), which indicates a *Vorlage* identical with the MT. The Vulgate understands the Hebrew the same way, *ut dominentur eis nationes* ("that nations rule over them").

These ancient versions understood the meaning of *mšl* here in Joel to be "to rule", but critical scholarship, anticipated by Rashi, chose "to make a proverb/to mock" instead(35). The matter, however, is by no means unanimously resolved, for Wolff argues against this view and translates, "Do not hand over your possession to shame, that foreign nations should rule over them" (36). It is clear that a choice is needed with regard to the root in *mšl b-* at Joel 2,17. I suggest a similar need for a decision on *mšl b-* in Gen 3,16.

---

between the two blocks of material. W. DIETRICH, "Wo ist dein Bruder? Zu Tradition und Intention von Genesis 4", *Beiträge zur Alttestamentliche Theologie* (FS. Walter Zimmerli; Göttingen 1977) 94-111, specifically, 99.

(34) *KJV*, "Spare thy people, O Lord, and give not thine heritage to reproach, that the heathen should rule over them" (margin, "Or, use a byword against"); *NAB*, "and make not your heritage a reproach, with the nations ruling over them!"; *NEB*, "expose them not to reproach, lest other nations make them a byword"; *TEV*, "Do not let other nations despise and mock us"; *NIV*, "and give not Thy heritage to reproach, that the nations should make them a byword".

(35) It is odd that J.A. Bewer, in the ICC volume which includes Joel (J.M.P. SMITH, W.H. WARD and J.A. BEWER, *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah, and Joel* [2 vols in one; Edinburgh 1911] II,108), does not discuss or mention this ambiguity, and without hesitation or explanation translates, "And do not make Thy heritage a reproach, a by-word among the peoples!"

(36) H.W. WOLFF, *Joel and Amos* (Hermeneia; Philadelphia 1977) 52: "More recent interpretation has deemed it necessary to translate instead 'to scorn, mock' because it has been assumed that 2:1 ff. refers to the same locusts depicted in chap. 1. As soon, however, as one recognizes in the 'numerous and mighty people' of 2:2 (cf. vv. 5-6,11) the fulfillment of prophetic threats of a foreign army led up by Yahweh himself, there is no longer any reason to depart from the normal translation".

Job 41,25 (*RSV* v. 33; Vg v. 24) also offers scholars an occasion to debate which root the radical *mšl* represents. God says of Leviathan, "Upon earth there is not his like" (*RSV*) (37). This rendering follows the LXX. But the Targum and the Syriac have the idea of mastery (38). Dhorme points out that the Vg wording, *non est super terram potestas quae comparetur ei,* "implies a fusion of the two meanings of [*mšl*] 'domination' and 'likeness'" (39). Clearly this verse reveals that the radical *mšl* has proven ambiguous for more than one interpreter (40).

Another case of confusion of the *mšl* roots by a translator occurs in 2 Sam 23,3. The MT reads *môšēl bā'ādām ṣādîq* ("One who rules justly among men..."). The LXX^B for these words is "...parable. I said among mankind...". The text of the Greek is "seriously confused" (41). Nevertheless, the verse is another example of a place where *mšl b-* did not automatically register as "to rule over" for a translator in antiquity.

Ambiguity, of course, is not always a bad thing. Certain kinds of intended ambiguity enhance an artistic work. In the hands of a skilled poet, at least, homonymic roots can be used with impressive effect. Alter's analysis of Isaiah 14 notes how the author uses this particular radical in three ways. First, the poem itself is a *mšl* (Isa 14,4). Then the king is a rod of rulers (*mšlym*) (14,5). Ultimately, the

(37) This is exactly the way Driver and Gray translated it in the ICC (S. R. DRIVER and G. B. GRAY, *The Book of Job* [2 vols in one; Edinburgh 1921] II,371). However, in the commentary they say "his ruler" would also be possible (II,345-346). For this latter opinion, they cite F. Hitzig, E. Reuss and J. C. E. Hoffmann. Pope opts for "his equal" without giving any discussion: M. POPE, *Job* (AB; Garden City 1965) 281. The most recent commentary to choose the 'ruling' root is N. C. HABEL, *The Book of Job* (OTL; Philadelphia 1985): "There is no one on the dust to dominate him", 552.

(38) F. DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Book of Job* (2 vols; Grand Rapids 1949) II,379.

(39) É. DHORME, *A Commentary on the Book of Job* (London 1967) 643-644.

(40) The Knox translation of the Vg reads, "Over all the pride of earth he reigns supreme".

(41) The translations are taken from P. K. MCCARTER, *II Samuel* (AB; Garden City 1984) 477. McCarter gives a fuller discussion. One should note that the two major manuscripts of the LXX differ from each other on this verse.

king becomes like (*nmšlth*) the inhabitants of the underworld (14,10) (42).

The text of Genesis 3, however, tells its story straightforwardly, with charm and delicacy. It does not attempt to present the reader with a puzzle. It conveys its message in a style that is deliberate, but not brilliantly subtle on the linguistic level (43). *mšl* did not occur before and does recur after 3,16 in this narrative (44). The text speaks with a directness that is characteristic of the narrative that now has become part of an important foundational story of the biblical tradition.

V. The Meaning of the Radical in Gen 3,16

Using the three chief functions of the radical, there are three possibilities for translating 3,16e:

I will greatly multiply your pain in childbearing;
in pain you shall bring forth children,
yet your desire will be for your husband,
(1) and he will rule over you.
(2) and he will mock you.
(3) and he will be like you
[having such a desire].

Each of these will be considered as a possible translation.

(1) The traditional understanding of *mšl* in Gen 3,16 has been "to rule, have dominion, be master, lord". However, scholars have not given much reflection to this word's significance in this verse. The word is used in a variety of ways elsewhere in the OT. Yet there seems to be no biblical usage like this traditional understanding of Gen 3,16e.

(42) R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry* (New York 1985) 147.

(43) This claim does not rule out subtlety in word choice. "Neither the word used here for 'pain', *ʿṣb*, nor the earlier one, *ʿṣbwn*, is the usual one for the pangs of childbirth. Cassuto plausibly suggests this term has been deliberately chosen by way of a pun on *ʿṣ*, 'tree', as if to say the *tree* brought *trauma*": G. J. WENHAM, *Genesis 1–15* (WBC; Waco 1987) 81.

(44) *mšl* does occur at Gen 1,18, referring to the luminaries "ruling", "governing", or "dominating" the day and the night. The majority position on chapter 1, however, is that the chapter is part of a source different from and later than that of chapters 2–3. Be that as it may, the scene in chapter 3 is quite different from that in chapter 1.

mšl "to rule" usually refers to the political realm. This is the meaning in both Deuteronomy (15,6 [bis]) and the Former Prophets (Josh 12,2.5; Judg 8,22 [bis]; 14,44; 15,11; 2 Sam 23,3 [bis]; and 2 Kgs 5,1 [*RSV* 4,21]). The political arena is also the meaning in the pre-exilic prophets (Isa 3,4.12 [both used ironically]; 19,4; Jer 22,30; and Ezek 19,14) and in one Psalm (106,41). This political use of the root does not seem to be apropos in Gen 3,16.

God is the subject of the verb *mšl* III, "to rule", in Second Isaiah (40,10; 63,19 ["over whom God has never ruled"], in many Psalms (22,29 [*RSV* v. 28]; 59,14 [*RSV* v. 13], 66,7; 89,10 [*RSV* v. 9]; 103,19), and in Chronicles twice (1 Chr 29,12; 2 Chr 20,6). Judg 8,23 furnishes, in the third occurrence of *mšl* III in that verse, the only instance of God as subject of this verb in the Former Prophets. The occurrences where God is subject of *mšl* "to rule" do not aid in understanding Gen 3,16.

There are other passages that have neither a political meaning nor God as the subject of the verb. An investigation of all those passages might shed some light on the issue.

The book with the greatest number of non-political and non-divine occurrences of *mšl* III is Proverbs. In 12,24, "the hand of the diligent will rule", *mšl* has no prepositional phrase in the predicate. "He who rules his spirit", 16,32, is hardly a parallel, for one's spirit is part of oneself, even if distinguishable from the will. "A slave who deals wisely will rule over a son who acts shamefully", 17,2. This verse may also be read, "... will rule more than [= sooner than, more likely than] ...", with the first *beth* of *b^{e}bēn* used in place of a *mem* to avoid the occurrence of two successive words beginning with *mem beth* (and then there would be no question of one ruling over the other). At any rate, the two, the slave and the son, did not begin as equals, as the man and woman seem to be prior to Gen 3,16 ([45]). One interpretation of *mšl* in Gen 3,16 — that the verb takes a relationship of equality and makes it into one of harsh domination — cannot apply to the slave over the prince in 19,10, the poor over the rich in 22,7 and the wicked over the people in 29,2, for these are all relationships between people of unequal status from the start.

([45]) This interpretation of the couple's original relation is, of course, debated, but it is not necessary to enter that discussion here.

The occurrences of *mšl* III in Genesis all deal with familial matters, and one might expect to get some clarification here. Abraham's servant in 24,2 is described as "ruling over all that he had". This is hardly a human relationship, at least a marital one, as is the case in Gen 3,16. The one passage where a human relation of equality is described for the possible (possible, since it occurs in a question) relation of domination is Gen 37,8. Joseph's brothers ask if he will reign and rule over them. This must be taken in part as political, for the question expressed by *mšl* follows the same question expressed by *mlk*. Moreover, this ruling is what actually happens later in the narrative: Joseph does become ruler over his brothers in Egypt. Because Adam is never depicted as ruler over Eve in scenes subsequent to God's speech to Eve, Gen 37,8 is not a proper parallel to the problem text.

Among all these texts there is none that offers the same kind of persons and relation that Genesis 3 conveys. In chapter 3, the man and the woman reach a turning point in their lives; a new life-style will be required of them. The woman's pain in childbearing is underlined and emphasized, yet she will have sexual desire for her husband. Does the text describe the man as about to dominate the wife? Or does it describe him as having a correlative desire for her? No other biblical use of *mšl* requires that this text describe a relationship of domination.

(2) The translation "and he will mock you" seems never to have been proposed. It would probably not find many supporters. On the other hand, it is surprising that some scholar along the way has not noticed this possibility in the text and remarked that in human experience mockery is sometimes the way man treats woman (and vice versa). With regard to Ancient Israel, however, there hardly is evidence that an author in the OT possessed scorn for women or held them in actual contempt. The cynicism of Qoh 7,27 is not representative of the entire book, much less of the biblical tradition (46). Indeed, early Ancient Israel is sometimes seen as

(46) SWIDLER, *Biblical Affirmations*, 128, assesses Qoh 7,27 as the one line in the OT that is unambiguously misogynist. Swidler discusses the complaints of and warnings about a woman who might be a bad wife, but concludes that these statements deal with specific women rather than with woman as woman. Moreover, one can add that any Israelite must have known that people's experiences differ, and that the same circumstance might lead one person to disaster and yet be quite fulfilling for another.

egalitarian in general and as an improvement over the Canaanite system regarding the status of women (47).

(3) The meaning "to be like" has much appeal. The verse forms a far greater unity when the pain of motherhood is presented as inescapable, inasmuch as both the woman and the man have a sexual desire for each other. Their mutual attraction is textually well anticipated by the loneliness of the first human person who has no companion (2,18), by the recognized mutuality of the first couple (2,23) and by the striking statement that they will become "one flesh" (2,24) (48).

This sexual mutuality is described incompletely if Gen 3,16 comments on the sexual desire of the woman without any reference to the sexual desire of the man (49). The personal desire was so

---

Nevertheless, one major area of suspicion of woman as woman in the OT is female sexuality, and this suspicion provides the basis for the numerous causes of a woman's uncleanness: SWIDLER, *Biblical Affirmations*, 148-149. The book of Ben Sira raises special questions, but their pursuit would be a distraction here.

(47) One example is N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B. C. E.* (Maryknoll 1979) 685. Most scholars, of course, see at least some subordination of an average female to some man at most stages of her life. One striking example of a husband's authority over the affairs of his wife is the matter of her vows which he can annul (Num 30,6-8). Yet, if he does not act when he hears of his wife's vow, she is bound by her independent act. Moreover, we do not know if these situations ever really occurred.

(48) One can consult M. GILBERT, "'Une seule chair' (Gn 2,24)", *NRT* 100 (1978) 66-89, for a full analysis of the theological sense of the expression, the total marital union, founded on fidelity and love. By contrast, A. F. L. BEESTON, "One Flesh", *VT* 36 (1986) 115-117, suggests that "flesh" here simply means "clan", and he proposes that the passage might be "a fragment of an ancient law code": If a man leaves his father and mother, and clings to his wife, then they will become one flesh (the wife's clan) [my wording]. He says this union would be an uxorilocal marriage, in contrast to the traditional virilocal marriage. Gilbert, however, in the cited article, argues convincingly that the text refers to emotional attachments and not to places. LAWTON, "Genesis 2:24: Trite or Tragic?", 97-98, reads the verbs as having an obligatory force, an obligation of attachment which, after it was neglected, resulted in tragedy.

(49) SKINNER, *Genesis*, 70, notes an oddity: "It is strange that the man's attachment to the woman is explained here [2,24], and the woman's to the man only in 3^{16}".

obvious when the human who needed a helper *k^e^negdô* surveyed the animals and found none of them suitable. When the mateless one receives an *'ēzer k^e^negdô*, both human beings are identified by the gender-indicative terms that are viewed simply as variations on each other, viz., *'îš* and *'iššâ* ([50]).

The equality of the pair is emphasized by the statement that the woman is "bone of my bone" and "flesh of my flesh" ([51]). Moreover, the male does not produce the female. Rather, God puts the human to sleep. Then God alone produces the female from the human — and then the man knows himself as male. There is further possible evidence of equality: the word "rib" may well be a play on the word for life in Sumerian: she has the same life as he.

Thus, it is easy to see the similarity between the male and the female both in their life and existence and in the strength of their mutual sexual urge.

Two linguistic objections might be raised against this choice of "be like" in Gen 3,16, but they can be answered. The first deals with the stem of *mšl* in the Masoretic pointing in the verse. The pointing of the verb shows that the Masoretes saw it as *qal*, while *mšl* I usually occurs in the derivative stems. Thus, if *mšl* here means "be like", it would be the only time that the root appears in the *qal* ([52]). However, BDB lists for this root only four occurrences in *niphal*, one in *hiphil* and one in *hithpael*. This proposed unique

([50]) Almost all commentators point out that the two words, *'îš* and *'iššâ*, are not really related etymologically. Their supposed common derivation is a folk etymology pure and simple. See, e.g., SKINNER, *Genesis*, 69. TRIBLE's arguments (*God and the Rhetoric*, 75-105) are the ones most frequently cited for a sexually non-differentiated *hā'ādām*. A strong rebuttal is given in S.S. LANSER, "(Feminist) Criticism in the Garden: Inferring Genesis 2-3", *Semeia* 41 (1988) 67-84. See also D. JOBLING, "Myth and Its Limits in Genesis 2.4b-3.24", in his *The Sense of the Biblical Narrative II* (JSOTSS 39; Sheffield 1986) 17-43.

([51]) W. BRUEGGEMANN, "Of the Same Flesh and Bone [GN 2,23a]", *CBQ* 32 (1970) 532-542, includes this equality among other concerns of the expression.

([52]) OTWELL, *And Sarah Laughed*, 198, says, "An *n* would have to be prefixed to the root before it could be translated 'to be like'". But Otwell neglected assimilation: in the *niphal* imperfect the *nun* would assimilate, and the consonantal reading would be identical to the current MT. I am, however, reading the consonantal MT as *qal*, a *hapax legomenon* for this stem in biblical Hebrew.

appearance of the *qal* of *mšl* I is paralleled by the *hiphil* and *hithpael*, both of which also occur only once.

The second objection centers on the preposition used. The preposition following the verb in 3,16e is *b*-, the preposition that is usually used after *mšl* III (about 38 times) ([53]). However, one must note that *mšl* III also employs *l*- (Exod 21,8), *ʿal* (Prov 28,15; Neh 9,37), and *ʾel* (Jer 33,26). Thus, there seems to have been some freedom in the use of prepositions even after *mšl* III.

Such a freedom for variety is the case also with *mšl* I. This root in *niphal* is followed by *ʾel* (Isa 14,10), *ʿim* (Ps 28,1 and the identical phrase at Ps 143,7), and *k*- (Ps 49,21). That is, each occurrence, except for the repetition of the identical phrase in the Psalms, has a different preposition. The one *hiphil* occurrence has *l*- (Isa 46,5), and the single *hithphael* has *k*- (Job 30,19). If Gen 3,16e is *mšl* I, as I argue, then it would be its single use with *b*- ([54]), but it would join two other prepositions, *ʾel* and *l*-, which also are used only once with this verb ([55]).

There is no biblical passage that matches the situation in Gen 3,16. The matter appears open, and two objections to the proposal have been met. The linguistic reflections lead me to choose the meaning "to be like" for *mšl* in Gen 3,16e as the most logical option among the three possibilities for the radical.

([53]) It can be noted that when *mšl* III ("to rule") appears with *b*- and the writer wants to emphasize the contrast between the ruler and the ruled, the word order is not subject, verb, prepositioned object (as in Gen 3,16e) but rather verb, subject, prepositioned object, (as in Judg 8,23 bis) or verb, prepositioned object, subject (as in Judg 9,2 bis; 15,11; and Prov 22,7). The juxtaposition of subject and object in those cases increases the literary and psychological tension. If the *mšl* of 3,16e is *mšl* I ("to be like"), as I argue, one expects the unemphatic word order as it stands in the text.

([54]) The noun *mašal* occurs with the preposition *b*- in the phrase "a byword among" (*RSV*) at Ps 44,15 (*RSV* v. 14); see also Jer 24,9; Deut 28,37 and 1 Kgs 9,7.

([55]) In Prov 3,15, when Wisdom is declared more precious than jewels, and the following thought is that "nothing you desire can compare with her", the idea of comparison is expressed by the construction *šwh b*-. The same construction occurs at Esth 7,14. In older terminology, one might describe the *beth* of Gen 3,16 as a *beth conjunctionis* (*beth hadabuq*), one of the three uses of the *beth* analyzed by the rabbis (see BDB *sub littera*).

VI. Comparative Material

Ancient Near Eastern literature does not offer another "first couple" narrative. However, Speiser has compared Adam and Eve to Enkidu and the prostitute in the Gilgamesh epic (56). In that narrative, one should note that the woman is not ruled over by the male. The Enkidu scene, of course, deals not with marriage, but, rather, with sexual initiation. Perhaps because Enkidu and Gilgamesh are not ordinary figures, one should not expect a view of an ordinary marital relationship. Even Siduri's words to Gilgamesh later in the epic

Let a spouse delight in your bosom
For this is the task of a woman (57)

do not seem to encompass the totality of the marital relationship. Gilgamesh's refusal to marry the goddess Ishtar is also in a special category.

A far more striking datum from the cultural milieu is the proverb that occurs four times in the Amarna correspondence. Rib-Addi of Byblos says, "My field is like [*mašil*] a woman without a husband, on account of its lack of cultivation" (58). This proverb shows a link, in popular Canaanite wisdom about 1400 BCE, between the verb *mšl* "to be like, to liken" and the idea of wife and husband: when man and woman are viewed as a unity, then one can *mšl* them (or one of them) to something else. In Akkadian, the radical *mšl* appears only with the basic meaning "to be like", never

(56) "Such motifs as sexual awareness, wisdom, and nature's paradise are of course familiar from various ancient sources. It is noteworthy, however, that all of them are found jointly in a single passage of the Gilgamesh Epic... (Tablet I, column iv, lines 16ff.)... It would be rash to dismiss so much detailed correspondence as mere coincidence": E.A. SPEISER, *Genesis* (AB; Garden City 1964) 26-27.

(57) These lines are from an early version quoted in J.H. TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (Philadelphia 1982) 168.

(58) *ANET*³. The translator, R.H. Pfeiffer, suggests, "The original form of the proverb... may have been, 'A woman without a husband is like a field without cultivation'". Rib-Addi refers to this proverb in four letters: 74, 75, 81, and 90 (Knudtzon edition). W.F. ALBRIGHT, "Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom", *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (ed. M. NOTH – D.W. THOMAS) (VTS 3; Leiden 1955) 1-15, calls it "an obviously familiar aphorism" (7). Also W.W. HALLO, "Proverbs Quoted in Epic", in *Lingering Over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (HSS 37; Atlanta 1990) 203-217.

"to rule over" (59). Its occurrences are in a variety of texts and in expressions differing according to the prepositions used (60).

VII. The Satisfactory Nature of the Proposed Solution

On the literary level, this proposal of "similarity" answers well the issue of how one is to understand the speeches of God to the three individuals in the garden. Each of the three speeches is a coherent whole, making one major point with usually two subpoints. God has one thing to say to the serpent: humiliation, both in his position of crawling along the ground and in his relation to the woman (3,14-15). The words to the woman focus on the act of childbearing: the pain is doubly inescapable, because both woman and man have strong desire for each other (3,16) (61). Thus, the

(59) This root provides the derivation of the word for mirror, *mušalu*.

(60) See *CAD*, s.v. *mšl*. The radical has not yet appeared in the Ugaritic texts.

(61) This unity of each divine address relates to my choice in note 1 above, i.e., reading v. 16b as a hendiadys. MEYERS, "Gender Roles", 345, (she is following Cassuto) that the regular biblical terminology for "the pain of childbirth" is not employed here, and that the first noun is not "pain" but "toil", and thus there are two ideas, toil and childbirth, not one idea expressed with two words (hendiadys). Her point is to explain that this verse shows, just as many other parts of the OT also reveal, Israel's awareness of woman's contribution to human prosperity beyond her special role in reproduction. Meyers convincingly makes this argument about women's total contribution in her article, "Procreation, Production, and Protection: Male-Female Balance in Early Israel", *JAAR* 51 (1983) 569-593. But economic balance is not an interest of Gen 3,16; its focus is on the sexual nature of woman and man. Meyers is right in pointing out that this text does not use the traditional "vocabulary... associating the birth process with pain or suffering". But nothing requires that this text use the expected words. There are two other examples in this verse of an apparent attempt to be unconventional in language. The occurrence of the word "pregnancy/ childbirth" is a *hapax* both in the form *hērôn* (instead of *heryôn*) and in its being linked with another noun (*ʿisbôn*) as direct object of a verb. WALLACE, *Eden Narrative*, *passim*, would see in unusual language echoes of an ancient oral Hebrew epic and each writer's version of it. This study does not raise the question of the previous existence of the ideas in the verse or the passage.

Another reason for interpreting the phrase, not as a hendiadys, but as two separate ideas is the difficulty in seeing numerous births (instead of birthpains) as a punishment. In antiquity, birth was always a blessing. Gunkel saw this problem and chose the LXX reading "your groaning" as the way to avoid this oddity. H. GUNKEL, *Genesis* (HKAT, 6th ed; Göttingen 1964) 21. But the argument from the unity of the address convinces me that the expression is a hendiadys.

speech to the woman does not include both familial relations and social status; the former is the single focus (62). Finally, the man gets the message of toil: for he must toil to live and his toil will occupy him until the moment of death (3,17-19) (63).

This solution of the problem of *mšl* also fits well with the biblical depiction of the married couple as a collaboration. Despite the fact that the economic and political world was generally directed by men, nevertheless, the married couple's activity is seen in the Bible as a collaborative enterprise (64).

This is not the place to enter the discussion as to whether or not the OT considered the wife as the property of the husband. Certain passages do seem to number the wife among the husband's

(62) Others read differently. "The doom of the woman: consisting in the hardships incident to her sex, and social position in the East" (SKINNER, *Genesis*, 82). Many interpeters have seen a whole social context here. Recently WALLACE, *Eden Narrative*, 171: "The woman's desire for the man is alongside the reference to the husband's rule over the wife (Gen 3:16), thus broadening the issue to one of social and familial structures". But there is no mention of a society, nor of posterity, except for the children that the woman would bear in pain.

(63) Moreover, if male domination is initiated, re-enforced, or simply described in 3,16e, that 'elevation' of the man (by her subjugation) would be incongruous in a setting where all three culprits are reprimanded. Moreover, it is the man who gets the greatest number of rebuking words.

(64) Admittedly, the idea that the male should dominate came into biblical interpretation early, if one judges from the ancient versions. (No Greek version at Gen 3,16 chooses the idea of similarity.)

It is not clear how the option between "similarity" and "domination" in Gen 3,16 relates to the development of the Lilith tradition. Lilith, in legend, is the first wife of Adam. Lilith is replaced by Eve as Adam's wife after Lilith, knowing that she had been made from the same earth as Adam, claimed to be equal to him. The name "Lilith" probably goes back to Sumerian *lil* ("wind") (so E.M. UMANSKY, "Lilith", *The Encyclopedia of Religion*, s.v.), and this Sumerian wind demon becomes identified with many other female demons in Mesopotamian and other folklores. In the Jewish writing, *Alphabet of Ben Sira* (seventh to the tenth century CE), Lilith is identified as Adam's first wife. The challenge to male domination, a challenge which various parts of the Lilith legend seem to represent, may have been inspired, in part, by the meaning of *mšl* here advocated: Lilith is the "like one" while Eve is the "dominated one". For the imaginative developments of their meeting, see J. PLASKOW, "Epilogue: The Coming of Lilith", *Religion and Sexism*, 341-343.

possessions (65). But Gen 3,16 makes clear that the two, wife and husband, belong together: both desire (today one might say 'need') each other. This conclusion may shed new light on the other, broader question of 'ownership'.

Religious commentators on Gen 3,16 often emphasize the alienation between the man and the woman after God's accusation of disobedience. Hauser says of 3,12 (Adam's speech beginning, "the woman whom thou gavest to be with me, she gave...", *RSV*), "The alienation of man from woman is complete" (66). The strongest evidence Hauser offers for this rupture is 3,16. Nevertheless, the woman's desire for the man should be viewed as a part of their intimacy rather than be used as an argument against it, and there does not seem to be any "ruling over" her (67). That they are addressed separately by God is evidence of their new found individuality, while their use of clothing is a recognition of their human adult differences.

Elsewhere in the OT the marital relationship is one which produces joy and engenders fidelity. The man who marries is not called to war for a year in order "to be happy with his wife" (Deut 24,5, *RSV*) who desires him and whom he desires. The normal expectation is that "the wife of a man's youth" (Prov 5,18; Isa 54,6; Mal 2,14-15) and "the husband of a woman's youth" (Joel 1,8) will bring happiness to each other during their lives. This rarely happens between master and subject.

The society of Ancient Israel may have to be described as a form of patriarchy, yet Gen 3,16 does not exhibit the insensitivity that often accompanies such a system (68). Man and woman

(65) However, see OTWELL, *And Sarah Laughed*, 76-77, on these texts.

(66) A. J. HAUSER, "Genesis 2-3: The Theme of Intimacy and Alienation", *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature* (ed. D. J. A. CLINES, D. M. GUNN and A. J. HAUSER) (JSOTSS 19; Sheffield 1982) 30. Cf. TRIBLE, *God and the Rhetoric*, 133: "when Yahweh described the breakdown of equality between female and male (3:16)".

(67) If 3,16e were meant to show a ruined or vitiated relation between the man and the woman, one might expect that the man, too, should have been informed of this rupture.

(68) E. S. GERSTENBERGER, "Dominar ou Amar: O Relacionamento de Homem e Mulher no Antigo Testamento", *Estudos Teologicos* 23/1 (1983) 42-56, sees that there are hints in the biblical tradition by which to overcome its male orientation. But he sees Gen 3,16 as the epitome of the androcentric attitude. This article has argued against that way of reading

resemble each other in having their own particular form of humanity by which each relates to the other.

When the two depart from the garden, it is not as strangers but as a pair of intimates. Genesis 3 so presents the couple that, in theory and in fact, the husband resembles his wife in having a sexual nature. He is her equal, not her master (69).

Theology Department
Marquette University
Milwaukee, Wisconsin 53233
USA

John J. SCHMITT

SOMMAIRE

Quand on traduit les mots de Dieu à la femme en Gn 3,16 par «il dominera sur toi», cela ne semble pas représenter la relation de l'homme à son épouse en Israël ancien, telle qu'elle est décrite par la Bible hébraïque. Les traducteurs anciens et moderns ont achoppé sur la racine *mšl*: «dominer», «se moquer», ou bien encore, «être comme» en d'autres passages. Selon le contexte le sens «être comme» est ici possible et même probable. Les objections linguistiques qu'on pourrait soulever contre cette hypothèse ne tiennent pas à l'examen. Adam et Eve se ressemblent l'un l'autre plutôt que d'être dans une relation de dominant à dominé.

---

the verse. In "Eve and Adam: Is a Feminist Reading Possible?", (*Bible Review* 4 [June 1988] 12-21, 39), P.J. Milne describes Genesis 2–3 as an "apparently non-reformable patriarchal" text. Whether or not one should call Genesis 3 'sexist' depends to a large extent, it would seem, on the meaning of the one word discussed in this article.

(69) I thank Professors William W. Hallo, Bruce V. Malchow, Carol L. Stockhausen, Julian V. Hills, Raymond Van Leeuwen and Joanne M. Dupont, Fran Leap and Roberta O'Hara Schmitt for having read earlier versions of this paper and offered many needed corrections and invaluable suggestions. The remaining and the more recent errors and infelicities are fully mine. I also thank the Institute for Family Studies of Marquette University for the funding to complete this paper.

Vom Schreiben Gottes
Literarkritik, Komposition und Auslegung von 2 Kön 17,34-40

Das Schlußkapitel über das Nordreich (NR) bildet sicher eine *crux interpretum* der Königsbücher. Meist fokussiert sich das Interesse allerdings auf die mehrfachen Anläufe der theologischen Reflexion über den Untergang (vv. 7-18.19-20.21-23), in denen Redaktionsarbeit deutlich erkennbar ist. Ebenso lohnend dürfte aber die Beschäftigung mit dem Rest des Kapitels sein, in dem Blickrichtung und handelnde Personen wiederholt wechseln: Die vv. 24-28 bringen eine leicht satirische Beispielerzählung, die die Handlungsmacht JHWHs als 'Landesgott' auch nach der Deportation der NR-Bevölkerung betonen will (1). Danach wird der synkretistische Kult der Kolonisten beschrieben, die sich 'je nach Landesbrauch' ihre Götterbilder herstellen und den Höhenkult der deportierten NR-Bevölkerung fortsetzen und *damit* (?) zugleich (v. 32) JHWH verehren. Der Synkretismus wird nicht grundsätzlich verworfen, er scheint eher in den vv. 32-33 als 'kleineres Übel' geduldet. Die folgenden vv. 34-40 he-

(1) Auffallend ist die Perspektive dieses Abschnitts. Es wird faktisch vorausgesetzt, daß es keine JHWH-Verehrer mehr im Lande gab, von der die Neusiedler eine 'Einführung in den JHWH-Dienst' hätten bekommen können. Die Vorstellung, daß die *gesamte NR-Bevölkerung* deportiert wurde, scheint hier vorherrschend. Diese Sicht wird, wie die Zahlenangabe Sargons II. (27.290 Personen, vgl. K. GALLING [Hrsg.], *Textbuch zur Geschichte Israels* [Tübingen ³1979] 60f; TUAT I, 378f), weitestgehend unhistorisch sein, vgl. dazu z.B. D.C. GREENWOOD, "On the Jewish Hope for a Restored Northern Kingdom", *ZAW* 88 (1976) 376-385, hier 381; S. TALMON, "Biblische Überlieferungen zur Frühgeschichte der Samaritaner", *Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen Bibel*. Gesammelte Aufsätze Bd. 1 (Neukirchen-Vluyn 1988) 132-151, hier 143 f.

Es ist möglich, daß die Funktion der polemisch-satirischen Anekdote nicht allein in der Betonung der — von der deportierten Bevölkerung unabhängigen — Geschichtsmächtigkeit JHWHs liegt, sondern daß darüber hinaus (zumindest in der Endgestalt) auch das Moment der Kontinuität der JHWH-Verehrung betont werden soll: Selbst als keine genuinen Verehrer mehr im Lande waren, ist JHWH nahezu ununterbrochen im NR verehrt worden.

ben auf den Alleinverehrungsanspruch JHWHS ab und verbinden diesen massiv mit der Gesetzesbeobachtung. Im Vergleich zu den vv. 29-33 wird hier der Synkretismus scharf verurteilt. V. 41 bildet den Abschluß des Kapitels und faßt die Situation nach der Deportation "bis zum heutigen Tag" in Stil und Beurteilungsmaßstab der vv. 29-33 zusammen (2).

I. Kohärenzprüfung und literarkritische Hypothese

Aufgrund der unterschiedlichen Beurteilung des Synkretismus und der Konzentration auf das Gesetz werden vv. 34-40 gewöhnlich von vv. 29-33 getrennt und einer (spät-)dtr Redaktion zugewiesen (3). Dafür spricht nicht zuletzt der Wechsel im Bezugsrahmen im

(2) Für den Nachtragscharakter von v. 41 spricht bereits, daß hier wieder von den *haggôyim hā'ēlleh* die Rede ist, die JHWH fürchten und zugleich Götzenbildern dienen. Zudem kann *hēm 'ōśîm* in v. 40 und 41 als Wiederaufnahme verstanden werden, so daß zu v. 40 ursprünglich auch das *'ad hayyōm hazzeh* gehört haben könnte (s.u. Strukturbild); vgl. zum sekundären Charakter auch R. D. NELSON, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOTSS 18; Sheffield 1981) 64; J. A. MONTGOMERY – H. S. GEHMAN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings* (ICC; Edinburgh 1951) 477.

Auf Einzelprobleme der Strukturierung von 2 Kön 17 kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu neben den Kommentaren P. A. VIVIANO, "2 Kings 17: A Rhetorical and Form-Critical Analysis", *CBQ* 49 (1987) 548-559; B. E. J. H. BECKING, *De Ondergang van Samaria.* Historische, exegetische en theologische opmerkingen bij II Koningen 17 (Utrecht 1985) und die konstruktive Strukturanalyse bei H. D. HOFFMANN, *Reform und Reformen,* Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (ATANT 66; Zürich 1980) 127-139.

(3) Vgl. z.B. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Tübingen [2]1957) 85; E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige* (ATD 11; Göttingen 1984) 401 f.; A. ŠANDA, *Die Bücher der Könige* (EHAT 9/2; Münster 1912) 235; M. REHM, *Das zweite Buch der Könige.* Ein Kommentar (Würzburg 1982) 166; G. HENTSCHEL, *2 Könige* (NEB Lfg. 11; Würzburg 1985) 82; NELSON, *Redaction,* 63 f.; GREENWOOD, "Hope", 381; vgl. auch die bei M. COGAN, "Israel in Exile – The View of a Josianic Historian", *JBL* 97 (1978) 40-44, hier 40, genannten Autoren, sowie die Übersicht bei J. P. FLOSS, *Jahwe Dienen - Göttern Dienen.* Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament (BBB 45; Köln-Bonn 1975) 423.

Die spätdtr Einstufung stützt sich meist auf das diachrone Verhältnis zu vv. 29-33, die aufgrund sprachgeschichtlicher Kriterien, insbesondere dem Gebrauch von Ptz. + *hyh,* als spät eingeordnet werden; vgl. dazu

Vergleich zu vv. 24-33. Denn in vv. 34-40 ist nicht mehr von den Kolonisten die Rede; es ist (wegen der Rückverweise auf Gesetzgebung und Bundesschluß) wahrscheinlicher, daß hier von der im Lande *verbliebenen* NR-Bevölkerung die Rede ist (4) und dieser ein fortgesetzter Synkretismus angelastet werden soll.

Der Abschnitt vv. 34-40 ist nicht einheitlich, denn die in v. 35 begonnene JHWH-Rede, die in v. 38 eindeutig in der 1. Pers. Sg. gehalten ist (5), wird durch die Rede *über JHWH* in der 3. Pers. Sg. zweimal durch den Einsatz mit *kî 'im* in vv. 36.39 in der syntaktischen Kohärenz gestört. Diese syntaktische Beobachtung wird durch eine thematische Verschiebung in vv. 36.39 verstärkt: Die zitierte JHWH-Rede ist durch Prohibitive bestimmt (dreimaliges *lō' tîr'û 'ĕlōhîm 'ăḥērîm* vv. 35.37.38 (6) und drei konkrete Prohibitive v. 35). Hingegen weisen die *kî 'im*-Sätze eine injunktivische Struktur (dreifach in v. 36 (7) sowie das positive *'et YHWH 'ĕlōhêkem tîrā'û*) auf und

---

WÜRTHWEIN, *Könige*, 400 f. Anm. 16. Daß vv. 34-40 — trotz der im vorliegenden Text aufscheinenden inhaltlichen Korrektur der vv. 29-33 — aber notwendig später als diese sein müssen, ist nicht eindeutig. Ein zu den vv. 29-33 vergleichbares sprachgeschichtliches Kriterium liegt zumindest nicht in dem *hēm 'ōśîm* in vv. 34.40 vor (gegen M. A. O'BRIEN, *The Deuteronomistic History Hypothesis.* A Reassessment [OBO 92; Fribourg-Göttingen 1989] 211 Anm. 135); vgl. den Gebrauch des Personalpronomens *hēm* z.B in 1 Kön 13,20; 15,7; 16,14; 2 Kön 4,5; 8,23; 12,16; 13,21; 14,15; 15,6.21; 22,7; 23,28; 24,5. Im Gebrauch des suffigierten *'ēn* + Ptz. zeigt sich zumindest eine Tendenz zu späten Texten; vgl. für *'ênām* Ez 3,7; 33,32; Koh 4,17; 9,5; Est 3,8; Jer 10,20; 32,33; Spr 12,7; Neh 13,24; Klgl 5,7; 2 Kön 17,26.

(4) Vgl. WÜRTHWEIN, *Könige*, 401. Gegen die verbreitete, aber wenig differenzierte Ansicht, daß in den vv. 34-40 wie in 24-33 die neuangesiedelte Bevölkerung gemeint ist, wendet sich berechtigt auch COGAN, "Israel", 41.

(5) Daß LXX und Vulgata hier die 3. Sg. bezeugen, dürfte lediglich darauf verweisen, daß sie die Schwierigkeiten im Duktus der JHWH-Rede erkannt haben und durch die Textänderung glätten wollten. Textkritisch ist keine Änderung notwendig.

(6) Die JHWH-Rede ist durch dieses Element strukturiert (s.u.); auch diese Struktur durchbrechen vv. 36.39 durch ihre positiven Forderungen.

(7) Zwar nehmen die drei positiven Forderungen in v. 36 (*'ōtô tîrā'û wᵉlô tištaḥăwû wᵉlô tizbaḥû*) Elemente der JHWH-Rede in v. 35 (*lō' tîr'û 'ĕlōhîm 'ăḥērîm wᵉlō' tištaḥăwû lāhem wᵉlō' ta'abdûm wᵉlō' tizbᵉḥû lāhem*) wieder auf, jedoch beziehen sie sich durch das betont vorangestellte *'ōtô/lô* auf den in v. 36 in 3. Pers. genannten JHWH. Zudem fällt in der injunktivischen Wiederholung das Fehlen des *'bd*-Elementes auf. Dieses ist zwar auch in v. 35 syntaktisch (einfache Suffigierung anstatt des betonenden *lāhem*) herausgehoben, jedoch ist dies kein Grund, es dort auszuscheiden.

rekurrieren in der Heraufführungsformel (v. 36) und der positiven (auf die Zukunft gerichteten) Rettungszusage (v. 39) auf das geschichtsmächtige Handeln JHWHs. Diese Beobachtungen zugrundelegend, werden im folgenden die vv. 36.39 als eine *erste Fortschreibung* des Grundtextes verstanden.

Unter der Prämisse, daß der Grundtext aufgrund thematischer und sprachlicher Kriterien im dtr Literaturbereich zu verorten ist, fällt in v. 34b die Bezeichnung *b^e^nê ya'aqōb* für Israel auf, die für dtr Literatur ungewöhnlich ist (8). Im anschließenden Relativsatz *'ăšer śām š^e^mô yiśrā'ēl* wird auf die Umbenennung Jakobs in Israel (Gen 32,29; 35,10) implizit Bezug genommen (9). Die Wendung *śîm šēm* wird im dtn/dtr Bereich häufiger in der Zentralisationsformel gebraucht; für den Vorgang der Namengebung (resp. der Umbenennung) findet sie sich nur noch in Ri 8,31; Neh 9,7 und Dan 1,7 (10). Wegen des Sprachgebrauchs und des Rückverweises auf die Genesisbelege dürfte v. 34b* kaum noch als dtr zu bezeichnen sein.

Unter syntaktischen und semantischen Gesichtspunkten fällt ferner die hohe Differenzierung in den beiden syndetischen Reihen von Gesetzestermini in vv. 34b.37a auf. Eine kurze Bestandsaufnahme kann das verdeutlichen: In v. 34 werden der suffigierte Pl. des fem. *ḥuqqāh* (*k^e^ḥuqqōtām*) und der suffigierte Sg. von *mišpāṭ* (*ûk^e^mišpāṭām*) nebeneinandergestellt. Daran schließen sich *tôrāh* (*w^e^kattôrāh*) und *miṣwāh* (*w^e^kammiṣwāh*), beide im Sg., determiniert und nicht suffigiert an. In v. 37 findet sich dieselbe Abfolge nahezu derselben Gesetzestermini, allerdings in anderer syntaktischer Gestalt. Determiniert und mit Akkusativpartikel finden sich zunächst

---

Vielmehr scheint die Reihe *'bd* + *ḥwh* durch *zbḥ* und *yr'* erweitert und das Schema bewußt im Stil zu alternieren (s. dazu u.).

(8) Außer der Bezeichnung der leiblichen Söhne Jakobs in den Vätergeschichten (Gen 34,13.25.27; 35,5.22.26; 46,26; 49,2) kommt *b^e^nê ya'ăqōb* als Eponym nur in Mal 3,6; Pss 77,16; 105,6//1 Chr 16,13, sowie in 1 Kön 18,31 vor.

(9) Ein ähnlicher Rückverweis auf die Umbenennung Jakobs findet sich beim zweiten Jakob-Beleg in 1/2 Kön in 1 Kön 18,31. Dort dürfte zumindest der Rückverweis ebenfalls nachdtr einzuordnen sein, vgl. G. HENTSCHEL, *1 Könige* (NEB Lfg. 10; Würzburg 1984) 112, und die bei M. REHM, *Das erste Buch der Könige*. Ein Kommentar (Würzburg 1979) 180, genannten Autoren.

(10) Vgl. dazu B. HALPERN, "The Centralization Formula in Deuteronomy", *VT* 31 (1981) 20-38, hier 32, wo allerdings Dan 1,7 nicht genannt ist.

im Pl. das mask. *ḥōq* (*weʾet haḥuqqîm*) und *mišpāṭ* (*weʾet hammišpāṭîm*) (11) und daran anschließend, wiederum determiniert, *tôrāh* (*wehattôrāh*) und *miṣwāh* (*wehammiṣwāh*) im Sg. Beide Reihen sind in der vorliegenden Form für sich singulär. Aufgrund der unterschiedlichen formalen Gestaltung heben sich in beiden Reihen jeweils zwei Zweiergruppen ab: In v. 34 unterscheiden sich die ersten beiden Begriffe *ḥuqqāh* und *mišpāṭ* durch die Suffigierung von den folgenden (durch Artikel determinierten) Begriffen *tôrāh* und *miṣwāh*. In v. 37 ist die Trennung noch deutlicher: Die ersten beiden Begriffe unterscheiden sich durch den Pl. und die Akkusativpartikel von den folgenden zwei Sg. Es entsteht der Eindruck, daß die Aufteilung auf ‘Begriffspaare’ einer Trennung in unterschiedliche Aussagebereiche entspricht, d.h. möglicherweise je unterschiedliche Gesetzesbereiche angesprochen sind (12).

Eine letzte, logische Kohärenzstörung zeigt sich in dem Relativsatz in v. 37 (*ʾăšer kātab lākem*), der nur JHWH zum Subjekt haben kann, da keine weitere Person genannt ist. Es wird also im vorliegenden Text ausgesagt, daß JHWH selbst die gesammelten Gesetze verschriftet habe (13). Diese Aussage ist in bezug auf die Erstverschrif-

(11) *ḥuqqîm* und *mišpāṭîm* mit Akkusativpartikel finden sich noch in Dtn 5,1; 7,11; [11,32]; Neh 1,7 und 1 Chr 22,13.

(12) Die Begriffe in vv. 34.37 an sich sind wenig ungewöhnlich, nur ihre Zusammenstellung und syntaktische Verknüpfung ist *singulär* im AT, was eine literarhistorische Entwicklung zwar noch nicht notwendig impliziert, aber doch als Möglichkeit nahelegt. Vgl. zur Singularität auch N. LOHFINK, der Stellung und Gebrauch des Wortes *tôrāh* als un-dtr bezeichnet ("Bundestheologie im Alten Testament. Zum gleichnamigen Buch von Lothar Perlitt", in: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* [SBAB 8; Stuttgart 1990] 325-361, hier 354). Seine nach-dtr Datierung der ganzen Reihe (vgl. die vorsichtigen Äußerungen ebd. 336.354) ist allerdings nicht mehr notwendig, wenn man die Zusammenstellung diachron erklärt (s.u. V.). Zum singulären Charakter auch G. BAENA, "El vocabulario de II Reyes 17,7-23.35-39", *EstBib* 32 (1973) 357-384, hier 363, sowie seine Tabellen für Gen–2 Kön 361 f.

(13) Oft wird zur Erklärung von 2 Kön 17,37 angenommen, daß das Verb *ktb* eine übertragene Bedeutung i.S. von ‘vorschreiben’ habe (so z.B. H. HAAG, "כָּתַב *kātab*", *TWAT* IV, 385-397, hier 394; GKB 367; vgl. dagegen *HALAT* 479). Die Bedeutung ‘vorschreiben’ reklamiert GKB 367 (neben 2 Kön 17,37) auch für Dtn 17,18; Jos 8,32 (wo jedoch an eine Zweitabschrift des Gesetzes gedacht ist und damit *ktb* normal als (ab)schreiben gebraucht ist); Spr 22,20 (gewöhnlicher Schreibvorgang); 2 Kön 22,13 (Rückbezug auf den Inhalt des gefundenen Buches als etwas Ausgeschriebenes) und Ps 40,8 (*bimegillat sēper kātûb ʿālāy* als ein unklarer Rückverweis

tung des dtn/dtr Gesetzes sehr ungewöhnlich, da dieses nicht durch JHWH selbst, sondern durch Mose aufgeschrieben wird (vgl. Dtn 31,9 mit dem Objekt *'et hattôrāh hazzōt*, vgl. Dtn 31,24; vgl. auch Ex 24,4; 34,27f; Jos 8,31)(14). Wenn im AT vom Schreiben Gottes im Rahmen der Gesetzgebung(15) die Rede ist, so ist damit *ausschließ-*

---

auf eine Buchrolle; auch hier liegt die Übersetzung "was über mich [in ihr] geschrieben steht" nahe). Alle Stellen lassen sich mit der Grundbedeutung '(auf-)schreiben' gut lesen und können das übertragene 'vorschreiben' nicht sicher bezeugen. Alle weisen die Bedeutungskonnotation des 'Vorschreibens' auf, was im Prinzip der Schriftlichkeit sowieso impliziert ist (vgl. zum Beispiel auch den Gebrauch des Ptz. pass. im Rückverweis auf Gesetzestexte). Hos 8,12 bleibt als einzige Möglichkeit für eine Übersetzung als 'vorschreiben — ohne Rekurs auf den Schreibvorgang' übrig: *'ektô[w]b lô rubbê[ēw] tôrātî k^emô zār neḥšābû*. V. 12 ist textlich äußerst schwierig; die Übersetzung "Schrieb ich ihm tausendfach meine 'Weisungen' auf..." (J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea* [ATD 24/1, Göttingen 1983] 103) deutet zwar an, daß es auch hier um die Betonung der Schriftlichkeit geht, erfordert jedoch das *Q^ere 'ektōb*, die Vokalisation des *Keṭib* als *ribbô*, sowie die Änderung der massoretischen Vokalisation des *tôrātî* in den Pl. *tôrātāy*. Der ursprüngliche Konsonantenbestand und seine Vokalisation bleiben in jedem Fall unklar und damit auch die Bedeutungsbreite der *tôrātî*, die JHWH aufgeschrieben hat. Jedoch dürfte v. 12 kaum ursprünglich im Kontext der vv. 11.13 sein, da er den Zusammenhang des Opferkultes durchbricht (gegen JEREMIAS, *Hosea*, 110f.; H.W. WOLFF, *Dodekapropheton I: Hosea* [BKAT XIV/1, Neukirchen-Vluyn ³1976] 185f.). Der Stichwortbezug von *hirbāh* (v. 11) und *rubbēw* (v. 12) ist nicht sonderlich stark, der Themenwechsel in v. 12 (im Vergleich zur thematischen Kohärenz von vv. 11 und 13) jedoch recht krass. Damit steht die hoseanische Verfasserschaft dieses Verses zur Disposition. Das Urteil, daß hier "der älteste Beleg für die Niederschrift von Priesterweisungen" (JEREMIAS, *Hosea*, 111) vorliege, oder "Hosea kennt schon eine Vielzahl von schriftlich überlieferten Weisungen" (WOLFF, *Hosea*, 186), läßt außer acht, daß Gott selbst hier als Subjekt des Schreibens genannt wird. Diese Vorstellung ist jedoch recht spät (s.u.), so daß auch von daher der sekundäre Charakter des Verses näherliegt. Unter der Prämisse des Zusatzcharakters von v. 12, kommt man kaum umhin, mit W. RUDOLPH einen Verweis auf den Dekalog anzunehmen, "da er ja das einzige Gesetzeskorpus ist, das Jahwe mit eigener Hand geschrieben hat" (*Hosea* [KAT XIII/1; Gütersloh 1967] 167).

(14) Vgl. zur Aussage der Stellen und zur überwiegend spätdtr Einordnung C. DOHMEN–F.-L. HOSSFELD–E. REUTER, "סֵפֶר *sepaer*", *TWAT* V, 921-944, hier 937ff.; HAAG, "כָּתַב", 393f.

(15) In einem anderen Kontext, den 'himmlischen Listen/Büchern', taucht Gott ebenfalls als Subjekt des Schreibens auf. Vgl. dazu HAAG, "כָּתַב", 394f.; E. ZENGER, "Ps 87,6 und die Tafeln vom Sinai", *Wort, Lied und Gottesspruch*. Beiträge zur Theologie der Psalmen und Propheten (FS. J. Ziegler; FzB 2 [Hrsg. J. SCHREINER] Würzburg 1972) 97-103, hier 99f.; DOHMEN–HOSSFELD–REUTER, "סֵפֶר", 942f.

lich das Aufschreiben des Dekalogs gemeint. So findet sich *ktb* mit JHWH als Subjekt in Ex 24,12; 31,18; 32,16; 34,1.28; Dtn 4,13; 5,22; 9,10; 10,2.4 jeweils mit Bezug auf die Tafeln bzw. den Dekalog. Eine späte priesterliche Vorstellung koppelt das Schreiben JHWHs exklusiv an den Dekalog, um durch die *direkte* göttliche Verfasserschaft die Dignität dieses Gesetzes zu erhöhen (16).

Nimmt man die bisherigen Beobachtungen zusammen, ergibt sich die These einer *zweiten Fortschreibung* des Grundtextes: Die letzten beiden Gesetzesbegriffe (*w^ehattôrāh w^ehammiṣwāh*) in v. 37 und der sich anschließende Relativsatz (*'ăšer kātab lākem*) sind von nachdtr-priesterlicher Hand, die hier einen Rückverweis auf den Dekalog einbringen will. Zu dieser Fortschreibung gehören ebenfalls die beiden letzten Begriffe aus v. 34 (*w^ehattôrāh w^ehammiṣwāh*) und die durch den Rückverweis auf die Umbenennung Jakobs erweiterte Promulgationsformel (*'ăṣer ṣiwwāh* YHWH *'et b^enê ya'ăqōb 'ăšer śām š^emô yiśrā'ēl*).

II. Zur Struktur des Grundtextes von 2 Kön 17,34-40

Der verbleibende Grundtext ist stark strukturiert. Die Verseinteilung der *BHS* läßt den Abschnitt mit *'ad hayyôm hazzeh* beginnen. In der Funktion einer temporalen relativen Erzähleinleitung findet sich die Formel nur hier (17). Ein Anschluß der Formel an v. 33 ist ebenfalls möglich, so daß die exponierte Stellung als Beginn des Abschnitts 34-40.41 erst sekundär durch die Verseinteilung entstanden

(16) Vgl. zur These der redaktionellen Rp-Zusätze im Bereich der Tafelvorstellung und zu den oben genannten Stellen jetzt ausführlich C. DOHMEN, "Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb? Zur Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits", *Vom Sinai zum Horeb* (Hrsg. F.-L. HOSSFELD) (Würzburg 1989) 9-50.

(17) Eine absolute Erzähleinleitung liegt nicht vor, da grammatisch kein neues Subjekt eingeführt wird. Allerdings beginnt inhaltlich-logisch eindeutig ein neuer Abschnitt, so daß die Annahme eines relativen Erzählanfangs gerechtfertigt erscheint. Vgl. zu den verschiedenen Verwendungen von *'ad hayyôm hazzeh* B. S. CHILDS, "A Study of the formula, 'Until this day'", *JBL* 82 (1963) 279-292. Singulär unter den 84 Vorkommen ist die Fortsetzung durch Ptz. und die betonte Stellung am Beginn des Abschnitts in v. 34. Vgl. zu beiden Möglichkeiten R. J. COGGINS, "The Old Testament and Samaritan Origins", *ASTI* 6 (1967/8) 35-48, hier 40; J. GRAY, *I & II Kings* (OTL; London ²1970) 655. Daß die Formel v. 33 abschloß und v. 34 erst mit *hēm* begann, ist möglich, vgl. Gen 44,4; Ex 6,27; Dtn 32,21; 2 Sam 20,8; Hos 8,4.

wäre und die Phrase ursprünglich jeweils einen Abschnitt abschloß (vv. 7-23.24-34a.34b-41) ([18]). Bleibt man bei der vorliegenden Einteilung, dann scheint der Abschnitt zweifach chiastisch gerahmt durch *ʿad hayyôm hazzeh* und *hēm ʿōśîm kammišpāṭîm hāriʾšōnîm* in vv. 34 und 40.41* ([19]). Der Abschnitt läuft auf den Rückverweis auf einen Bundesschluß (v. 35) und die zu diesem gehörige JHWH-Rede (vv. 35b.37*.38) zu. Zudem fallen das häufige Leitverb *yrʾ* (vv. 34.35.37.38) und die dominierende Silbe *lo* (*lô*/*lōʾ*) auf ([20]).

Übersicht zur Struktur des Grundtextes

[עד היום הזה] 34
הם עשים כמשפטים הראשנים
אינם יראים את־יהוה
ואינם עשים כחקתם וכמשפטם
ויכרת יהוה אתם ברית 35
ויצום לאמר
לא תיראו אלהים אחרים
ולא־תשתחוו להם ולא תעבדום ולא תזבחו להם
ואת־החקים ואת־המשפטים תשמרון לעשות כל־הימים 37
ולא תיראו אלהים אחרים
והברית אשר־כרתי אתכם לא תשכחו 38
ולא תיראו אלהים אחרים
ולא שמעו 40
כי אם־כמשפטם הראשון הם עשים
[עד היום הזה] 41

([18]) In v. 23 schließt die Formel die vv. 21-23 ab. Zum einen hat sie hier ätiologische Funktion (CHILDS, "Study", 289, nennt weitere 5 Stellen der 'Political etiologies': 1 Kön 12,19//2 Chr 10,19; 2 Kön 8,22//2 Chr 21,10; 1 Chr 5,26), zum anderen macht sie deutlich, daß die Erzählperspektive (unabhängig von der tatsächlichen Entstehungszeit) klar exilisch ist. In vv. 34.41 ist der Gebrauch weniger ätiologisch, sondern betont ein duratives Moment ("bis heute"), ohne nähere Angabe des Startpunktes. Zum zeitstrukturierenden Gebrauch der Formel vgl. CHILDS, "Study", 280, 287.

([19]) Vgl. zur rahmenden Funktion des *mišpāṭ hariʾšôn* auch COGAN, "Israel", 42, *mišpāṭ* + *riʾšôn* findet sich nur hier und in Gen 40,13. Zur Verwendung von *mišpāṭ* als "Brauch" vgl. B. JOHNSON, "מִשְׁפָּט *mišpāṭ*", *TWAT* VI, 93-107, hier 105 f. Während in v. 34 der Pl. "ihre früheren Bräuche" verwandt ist, steht in v. 40 der Sg. *k*ᵉ*mišpāṭām hāriʾšôn*. Textkritisch sind keine Änderungen vorzunehmen, da beide Möglichkeiten gleichwertig sind. Beide Formulierungen beziehen sich auf ein eingeschliffenes, zur Gewohnheit gewordenes Verhalten.

([20]) Vgl. dazu auch VIVIANO, "Structure", 554 f., die vv. 35-40 als Ringkomposition verstehen will, die auf v. 39 zuläuft. Vgl. zur Struktur auch G. BAENA, "Carácter literario de II Reyes 17,13.35-37", *EstBib* 33 (1974) 157-179, hier 170 (das Gewicht der Struktur liegt nach Baena auf v. 37).

Das Schaubild hält die strukturierenden Elemente des Abschnitts auf der rechten Seite und die inhaltlichen Bezüge zwischen Einleitung und JHWH-Rede auf der linken Seite fest: In v. 34 werden vorab durch *'ênām* + Ptz. zwei Feststellungen getroffen, die in der JHWH-Rede wieder aufgenommen werden: Das partizipiale *'ênām yᵉrē'îm 'et YHWH* aus v. 34 findet direkt zu Beginn der JHWH-Rede in v. 35aβ in dem Prohibitiv *lō' tîr'û 'ĕlōhîm 'ăḥērîm* seine Entsprechung. Der Prohibitiv wird dann durch die konkreten Verbote zur Fremdgötterverehrung (*ḥwh, ʿbd, zbḥ*) erläutert. Die zweite Explikation dessen, was mit den 'früheren Bräuchen' gemeint ist — der Hinweis auf die Gesetzlosigkeit (*wᵉ'ênām ʿōśîm kᵉḥuqqōtām ûkᵉmišpāṭām*) — wird in v. 37 aufgenommen und mit dem positiven Appell verbunden, JHWHs Gesetze zu halten (*tišmᵉrûn laʿăśôt*). Letztlich wird das dritte konstatierende Element der Redeeinleitung aus v. 35aα (Stichwort *bᵉrît*) in der JHWH-Rede in v. 38 wieder aufgenommen und ähnlich der Aufforderung zur Gesetzesbeobachtung paränetisch gewendet (*lō ' tiškāḥû*).

Die JHWH-Rede ist demnach in Entsprechung zur Eingangsexposition der vv. 34aβb.35aα aufgebaut und deutlich durch das dreimalige *lō ' tîr'û 'ĕlōhîm 'ăḥērîm* gegliedert. Kehrversartig insistiert JHWH hier auf seinem Ausschließlichkeitsanspruch. Dabei fällt das negierte *yr'* mit Fremdgöttern als Objekt auf (21). Die Redeeinleitung (*wayᵉṣawwēm lē'mōr*) hat ihr Gegenüber in dem knappen, aber harten Vorwurf in v. 40 *wᵉlō ' šāmēʿû*. JHWH schloß einen Bund, jedoch die Angesprochenen hören nicht. Dieses konstatierende Element wiederholt im Grunde die Situationsbeschreibung aus v. 34, bevor zu den Rahmenelementen (s.o.) zurückgekehrt wird.

III. Die Reihungen der Gesetzestermini und die Intention des Grundtextes

Der Grundtext läuft durch die konstatierenden Feststellungen in v. 34.35aα* und die Fremdgötterdienst verbietende JHWH-Rede vv. 35aβ.37*.38 auf das Negativurteil *lō ' šāmēʿû* in v. 40 zu. Der Schwerpunkt seiner Aussage liegt in der Verknüpfung von Fremd-

(21) *yr'* mit *'ĕlōhîm 'ăḥērîm* als Objekt findet sich nur hier in 2 Kön 17,7.35.37.38; vgl. FLOSS, *Jahwe*, 110,133. Genannt werden muß aber zumindest noch Ri 6,10, wo *'ĕlōhê hā'ĕmōrî* als Objekt zu *yr'* steht.

götterverbot und gesetzlicher Verpflichtung. Auf die hohe Differenzierung im Bereich der Gesetzestermini im vorliegenden Text wurde bereits hingewiesen (vgl. o. I). Daß damit eine ebenso differenzierte Aussage verbunden ist, die die hohe Bedeutung des Abschnitts für das Thema 'Gesetz' im Umfeld der im Lande verbliebenen NR-Bevölkerung anzeigt, setzt voraus, daß in den variierenden Zusammenstellungen von Gesetzestermini in vv. 34.37 keine Beliebigkeit, kein 'Brei von Ununterscheidbarem' vorliegt (22).

Zunächst ist auf die Begriffe in v. 34 näher einzugehen: Sie stehen hier — neben der Feststellung, daß JHWH nicht verehrt/gefürchtet wurde — als Explikation der 'früheren Bräuche' der NR-Bevölkerung. Singulär ist die Zusammenstellung von *ḥuqqāh* Pl. und *mišpāṭ* Sg. Es kann hier kaum dasselbe gemeint sein wie in der pluralischen Zusammenstellung von *ḥuqqôt, mišpaṭîm* und *miṣwāh* in dtn/dtr Literatur bzw. wie in der bei Ez und im Heiligkeitsgesetz häufigen Zusammenstellung von *ḥuqqôt* und *mišpaṭîm* (23). Aufgrund

(22) Die These, daß den einzelnen Gesetzesbegriffen im dtn/dtr Literaturbereich jeweils ein klar zu umreißender Gesetzesbereich zuzuordnen ist, ist bisher weitestgehend heuristisch. Es gelingt (noch) nicht, jedem Einzelglied einer Reihe eine bestimmte Funktion und Bedeutungsbreite zuzuweisen; auch mahnt hier die Forschungsgeschichte zur Vorsicht. So gilt z.B. die Aufteilung von *ḥōq/ḥuqqāh* und *mišpāṭ* auf apodiktisches und kasuistisches Recht inzwischen als obsolet; vgl. G. BRAULIK, "Die Ausdrücke für »Gesetz« im Buch Deuteronomium", *Bib* 51 (1970) 39-66; N. LOHFINK, "*ḥuqqîm ûmišpāṭîm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1", *Bib* 70 (1989) 1-30, hier 4.

Einzeluntersuchungen (insbesondere im Bereich des Dtn) zeigen jedoch, daß Gesetzestermini *bewußt* eingesetzt werden, teilweise einen klar umrissenen Gesetzesbereich bezeichnen und trotz kumulativer Zusammenstellungen *keinesfalls beliebig* kombiniert werden. Vgl. dazu BRAULIK, "Ausdrücke", *passim,* und, seine frühere Ansicht aus der Promotion (N. LOHFINK, *Das Hauptgebot.* Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 [AnBib 20; Rom 1963] 54) korrigierend, jetzt LOHFINK, "*ḥuqqîm ûmišpāṭîm*", 4 Anm. 9, sowie Ders., "2 Kön 23,3 und Dtn 6,17", *Bib* 71 (1990) 34-42.

(23) Vgl. zur Distribution der unterschiedlichen Belege von *ḥuqqāh* die Übersicht bei G. LIEDKE, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze.* Eine formgeschichtlich-terminologische Studie (WMANT 39; Neukirchen-Vluyn 1971) 13-16; vgl. auch H. RINGGREN, "חָקַק *ḥāqaq*", *TWAT* III, 149-157, hier 152-154. *ḥuqqōt* zusammen mit *mišpāṭîm* (Pl.!) findet sich im dtn/dtr Schriftbereich noch in Dtn 8,11; 11,1; 30,16; 1 Kön 2,3; 6,12 immer auch mit *miṣwôt,* sowie in 2 Sam 22,23 und 1 Kön 11,33 ohne *miṣwôt.* Weitaus häufiger im dtn-dtr Bereich ist der Doppelausdruck *ḥuqqîm ûmišpāṭîm.*

des unterschiedlichen Numerus drängt sich hier eine genauere Differenzierung auf([24]). Das *ḥuqqōtām* 'ihre Satzungen' scheint sich auf gesetzliche Einzelvorschriften insgesamt zu beziehen, ohne daß es hier auf einen bestimmten Gesetzesbereich eingrenzbar wäre([25]). Im Vergleich zu v. 37 fällt auf, daß einmal das fem. *ḥuqqōt* (v. 34) und einmal das mask. *ḥuqqîm* verwandt wird (v. 37). Ist der Sprachgebrauch hier soweit differenziert, daß auch zwischen den *ḥuqqōt* und den *ḥuqqîm* ein Unterschied angenommen werden muß? Wahrscheinlich nicht. Zwar ist auf die Tendenz hinzuweisen, daß in späten Texten (P, Heiligkeitsgesetz, Ez) *ḥuqqāh* bevorzugt wird. Daraus kann allerdings keine lineare Entwicklung von *ḥōq* zu *ḥuqqāh* geschlossen werden, denn Chr, Esr und Neh stehen dem mit einem eindeutigen statistischen Überhang von *ḥōq* gegenüber (nur 2 Chr 7,17 hat *ḥuqqāh*)([26]). Die frühen Schichten des Dtn gebrauchen zwar überwiegend das mask. *ḥōq*, jedoch läßt sich kein genauer Übergang

([24]) Die Unstimmigkeiten im Numerus und die dadurch sehr ungewöhnliche Zusammenstellung bewegen die Herausgeber der *BHS* zu dem Vorschlag, die ersten beiden Begriffe der Reihung als Glosse auszuscheiden. Dem folgt z.B. auch WÜRTHWEIN, *Könige*, 398, Anm. 6. Gerade die Begründung Würthweins, daß die beiden Gesetzestermini Glosse zu v. 34a seien, greift aber nicht, da v. 34a textkritisch sicher den Pl. *mišpāṭîm* bezeugt. Die Annahme einer Glossierung weicht den Schwierigkeiten des vorliegenden Textes aus. Ebensowenig überzeugt der Vorschlag Grays, die Suffixe in die 3. mask. Sg. zu ändern (vgl. GRAY, *Kings*, 655, der dann auch stillschweigend den Pl. *mišpāṭāyw* liest). ŠANDA, *Könige*, 233 ändert in Parallele zu v. 37 in *k^eḥuqqōt ûk^emišpāṭîm*, wofür sich ebenfalls kein Anhalt bietet.

([25]) Die durch die Suffigierung betonte Zugehörigkeit zu den Angesprochenen, daß es 'ihre eigenen' Vorschriften sind, die sie nicht tun, ist im Vergleich zur sonstigen Verwendung auffallend. Lediglich in Lev 18,3 findet sich eine zu v. 34 vergleichbare Suffigierung; *ḥuqqāh* bedeutet dort den Brauch oder die Gewohnheiten der Fremdvölker: *b^eḥuqqōtêhem lō' tēlēkû*. Weitaus häufiger wird durch die Suffigierung auf die gesetzgebende Größe zurückverwiesen (*ḥuqqōtāy/ḥuqqōtāyw*). Der Schluß, daß die hier angesprochenen Satzungen durch die Engführung auf die Angesprochenen aus dem folgenden Promulgationsrückverweis (*'ăšer ṣiwwāh* YHWH) herausfallen, ist zwar aufgrund der syntaktischen Konstruktion (Syndese) nicht zwingend, aber dennoch logisch möglich. Daß die Suffigierung und der Rückbezug durch den *'ăšer*-Promulgationsrückverweis Schwierigkeiten bereitet, zeigen u.a. die vielfachen Textänderungen der Kommentatoren (s.o.).

([26]) Vgl. dazu LIEDKE, *Gestalt*, 175-177 und seine Tabellenauswertung ebd. 16.

zum Gebrauch von *ḥuqqāh* herausarbeiten (27). Wahrscheinlich bezeichnen *ḥuqqîm* und *ḥuqqōt* inhaltlich dasselbe und bilden lediglich Stilvarianten, die bei unterschiedlichen Verfassergruppen, bzw. bei einzelnen Stellen zum Tragen kommen (28). Wenn es keine (zumindest keine feststellbaren) Bedeutungsnuancen zwischen dem Mask. und Fem. im dtr Schriftbereich gibt, bleibt die Frage, ob man die Variation hier erklären kann. Daß in v. 37 der mask. Pl. verwandt wird, hängt mit der Aussage zusammen, die sich klar an das Dtn rückbinden will (s.u.). In v. 34 war dies nicht der Fall. Hier scheint die signifikante Zusammenstellung von *mišpāṭ* (Sg.) und einem pluralischen *ḥōq/ḥuqqāh* im Aussagezentrum zu liegen. Es ist möglich, daß hier aufgrund des Gleichklangs zu dem suffigierten *mišpāṭām* der fem. Pl. verwandt wurde (29).

Das *mišpāṭām* in v. 34 meint kaum eine einzelne Rechtsvorschrift, die die NR-Bevölkerung nicht beachtet (bzw. beachtet hat). Auch ein Verständnis als 'Brauch' ist ausgeschlossen, da sonst ein Widerspruch zu dem *hammišpāṭîm hāri'šōnîm* in 34aα vorliegen würde. Einzig möglich scheint ein absoluter Gebrauch des *mišpāṭ* im Sinne von Recht oder Rechtsordnung (30).

Der Grundtext rekurriert also neben der fehlenden JHWH-Verehrung auf die Gesetzlosigkeit und Rechtlosigkeit bei der verbliebe-

(27) Vgl. dazu LOHFINK, *Hauptgebot*, 54-58. Eine genau zu ziehende diachrone Linie zwischen dem Gebrauch von *ḥōq* und *ḥuqqāh* würde zudem ein diachrones Verhältnis zwischen den hier zur Debatte stehenden Versen implizieren. Daß die vv. 34*.37* von ein und derselben Hand stammen, ist jedoch ziemlich sicher.

(28) Vgl. dazu LOHFINK, *Hauptgebot*, 56 f.; "2 Kön 23,3", 38-40; BRAULIK, "Ausdrücke", 52 f.; RINGGREN, "חָקַק", 151 ff. Die Annahme von D. MICHEL (*Grundlegung einer hebräischen Syntax 1* [Neukirchen 1977] 66 f.), daß auch bei der Genuswahl des Nomens *ḥuqqāh/ḥōq* die Unterscheidung zwischen *collectivum* und *nomen unitatis* eine tragende Rolle spielt, scheint zumindest hier nicht zu tragen.

(29) D.h. der Autor hätte durch die Zusammenstellung durch den lautlichen Gleichklang die Zusammengehörigkeit der beiden Begriffe hervorheben wollen. Dafür eignete sich *kᵉḥuqqōtām* besser als *kᵉḥukêhem*. Vgl. eine analoge Annahme eines Binnenreims als Ausschlag für die Wahl zwischen *ḥuqqāh/ḥōq* bei LOHFINK, "2 Kön 23,3", 39.

(30) Vergleichbar dazu sind einige Dtn-Stellen, die *mišpāṭ* im Sinne von Recht/Rechtsordnung gebrauchen, so Dtn 10,18; 16,19; 24,17; 32,41. Der *mišpāṭ* erscheint hier als soziale Größe, ähnlich dem Paar *mišpāṭ* und *ṣᵉdāqāh* in der Prophetie des Amos. Vgl. zu dieser Verwendung von *mišpāṭ* JOHNSON, "מִשְׁפָּט", 100-103.

nen NR-Bevölkerung: "Bis zum heutigen Tag handeln sie nach ihren früheren Bräuchen: Sie fürchten JHWH nicht und handeln nicht gemäß ihren Satzungen und gemäß ihrer Rechtsordung". Der Vorwurf hebt pauschal auf die Gesetzlosigkeit der Bevölkerung ab. Sie handelt, als würde sie sich außerhalb (bzw. zeitlich noch vor) der faktisch bestehenden Kult- und Rechtsordnung befinden.

Für diese Interpretation spricht auch Parallelisierung der *yirᵉ'at YHWH* und den *ḥuqqōtām/mišpāṭām*. Die Formulierung *yr'* + GN hat nicht nur eine kultische, auf die Verehrung des Gottes bezogene Bedeutungskomponente, sondern auch eine sehr starke rechtliche Stoßrichtung. *yr'* wird im Dtn häufiger zur Umschreibung des Hauptgebotes gebraucht; teilweise ist *yr'* sogar Synonym bzw. gleichgeordneter Ausdruck für die Gesetzesbeobachtung (31). Die beiden (durch *'ênām* eingeleiteten) parallelen Sätze in v. 34, die die JHWH-Furcht und das gesetzliche Handeln miteinander verbinden, sind der thematischen Zusammenordnung z.B. in Dtn 6,2.24; 8,6 zu vergleichen.

Von daher ist der semantische Gehalt der *mišpāṭîm hāri'šōnîm*, die durch die beiden *'ênām*-Sätze erläutert werden, näher zu bestimmen. 'Gemäß ihren früheren Bräuchen' meint demnach die Mißachtung des Hauptgebots und damit verbunden bzw. dadurch verursacht das Handeln in Rechtlosigkeit; nach *eigenen* Satzungen und *eigenem* Recht, losgelöst von JHWHs kultischer und sozialer Ordnung. Wie weit greift das *hāri'šōn* zurück? Die Exposition v. 34 hat ihr Pendant in der JHWH-Rede, in der auf die Gesetzgebung am Horeb Bezug genommen wird. *Terminus a quo* für das Fehlverhalten ist von daher der Zeitpunkt der Gesetzgebung, genauer der des Inkrafttretens dieses Gesetzes.

Gegen diese Umschreibung der faktischen Situation in v. 34 steht die Forderung der zitierten Bundesrede, die die JHWH-Verehrung explizit einfordert und auch hier wieder die *yirᵉ'at YHWH* mit dem Gesetz in Verbindung bringt. Die Reihung der Gesetzesbegriffe in v. 37 steht im Kontext der durch *lē'mōr* eingeleiteten direkten JHWH-Rede. Hier wird im Gegensatz zu v. 34 nicht auf die bestehende, sondern auf eine geforderte 'Soll-Situation' abgehoben. Die Ge-

(31) Vgl. Dtn 5,29; 6,2.13.24; 8,6; 10,12.20 (u.ö.). Vgl. zu dieser Verwendung von *yr'* LOHFINK, *Hauptgebot*, 75 f., der auch auf die statistische Konzentration der Belege in Dtn 5 f. hinweist. Vgl. ferner J. BECKER, *Gottesfurcht im Alten Testament* (AnBib 25; Rom 1965) 92 f., 98 f., 101 f., 114 f., 116 f.; FLOSS, *Jahwe*, 84-89.

setzestermini sind der Aufforderung zur Gesetzesbeobachtung betont vorangestellt. Die ersten beiden Begriffe (*wᵉ'et haḥuqqîm wᵉ'et hammišpāṭîm*) sind — anders als *ḥuqqōt* und *mišpāṭ* in v. 34 — aufgrund ihrer formal gleichen Gestaltung zusammenzunehmen. Der Doppelausdruck *ḥuqqîm ûmišpāṭîm* scheint hier analog zu seinem Gebrauch im Dtn kumulativ auf die dtn/dtr Einzelbestimmungen des Dtn (Kap. 6–11.12–26) zurückzuverweisen (32).

V. 37 bildet nach Abzug der zweiten Fortschreibung (s. I + V) eine typische dtn/dtr Gesetzesparänese. Insgesamt 27mal kommen im Dtn die beiden Verben *šmr* und *ʿśh* im Kontext der Paränese vor, 19mal davon als *šāmar laʿăśōt* (33). Dabei werden die unterschiedlichsten Reihungen von Gesetzestermini als Objekte genannt (34). Die 3. Pers. mask. Pl. von *šmr* mit *nun-paragogicum* findet sich im gesamten AT außerhalb von 2 Kön 17,37 lediglich weitere 4mal. In Dtn 6,17; 11,22; 12,1 in einer *figura etymologica* und in Dtn 8,1 in normaler Verbfunktion. Jeweils sind dort unterschiedliche Objekte der Gesetzesbeobachtung genannt. Dtn 6,17 *'et miṣwōt* YHWH, *ʿēdōtāyw* und *ḥuqqāyw*; in Dtn 8,1; 11,22 *kol hammiṣwāh* und in Dtn 12,1 *ḥuqqîm ûmišpāṭîm*. Ebenfalls kann die Bestimmung der Geltungsdauer der Gesetzesforderung *kol hayyāmîm* in v. 37 als Element

(32) Zur Begrenzung des Gesetzesbereiches, der im Dtn durch den Doppelausdruck gemeint ist, vgl. BRAULIK, "Ausdrücke", 56-61. Die Bedeutung bestimmt LOHFINK, "*ḥuqqîm ûmišpāṭîm*", 5, von der singularischen Gestalt her folgendermaßen: "Eine Rechtsbestimmung (*ḥōq*), und zwar (*û*) eine, die auf eine in einer noch offenen oder unklaren Situation getroffene Entscheidung einer Autorität zurückgeht (*mišpāṭ*)". Die Funktion läßt sich nach ihm aus Dtn 5,31 bestimmen: "Nähere Determinierung der vom Dekalog nur generell bestimmten und im übrigen noch offenen Handlungsfelder durch eine Autorität" (ebd. 20). Zum Verhältnis zwischen den Gesetzen und dem Dekalog vgl. die Analyse des Dekalograhmens bei F.-L. HOSSFELD, *Der Dekalog*. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45; Fribourg–Göttingen 1982) 226-238; jetzt auch N. LOHFINK, "Kennt das Alte Testament einen Unterschied zwischen »Gebot« und »Gesetz«? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs", *Jahrbuch für Biblische Theologie* 4 (1989) 63-89, hier 80 f., 87.

(33) Vgl. zu dem Muster *šāmar laʿăśôt* in Kombination mit *ḥuqqîm/mišpāṭîm* bzw. im Rahmen der Gesetzesbeobachtung M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford 1972) 336; LOHFINK, *Hauptgebot*, 68-70 mit ausführlichen Tabellen 300-302.

(34) Genannt seien nur die Stellen, die *haḥuqqîm wᵉhammišpāṭîm* als Objekt haben: Dtn 5,1; 6,1 (mit vorangestelltem *hammiṣwāh*); 11,32; 12,1; 26,16.

der dtn/dtr Gesetzesparänese genannt werden (Dtn 4,40; 6,24; 11,1; 12,1; 19,9; 31,13) (35).

Bezüglich der Aussageintention ist der Grundtext von den vv. 7-23 deutlich zu unterscheiden. Hier soll offensichtlich nicht erklärt werden, wie es zum Untergang Samarias kam, denn der Text nimmt auf die gegenwärtige Situation (wann immer das sei) Bezug. Er will aber auch nicht die gegenwärtige Lage in der Provinz Samerina einfach nur beschreiben. Dafür ist der appellative Charakter der JHWH-Rede doch zu stark. Das die JHWH-Rede abschließende *lō' šāmēʿû* scheint nicht nur — wie in vielen Parallelbelegen (36) — den Ungehorsam der Vergangenheit abschließend festzustellen, sondern hier auch (aufgrund der Fortsetzung durch *kî 'im ... hēm ʿōśîm*) eine *noch bestehende* 'Weigerung' der Angesprochenen zu konstatieren. "Doch sie hörten nicht (*bis heute*), sondern handeln (*immer noch*) nach ihrem früheren Brauch". In dem *lō' šāmēʿû* überschneiden sich verschiedene Subjekte der vv. 34-40. Das Israel der vv. 34f (verbliebene NR-Bevölkerung) und das in der Rede angesprochene sind ja nicht deckungsgleich, da die JHWH-Rede im Kontext eines Rückverweises auf einen vergangenen Bundesschluß (v. 35) zitiert wird. Eher scheinen verschiedene Gruppen in den jeweiligen Referenzrahmen angesprochen. In welchem Sinn ist *b^erît* nun hier verwandt? Bezieht sich *kārat b^erît* lediglich auf den Verpflichtungscharakter der Ausschließlichkeitsforderung oder wird auf einen konkreten Bundesschluß zurückverwiesen? Durch den Kontext der Gesetzgebung kommen der Sinai- und der Horebbund in Frage. Aufgrund der Nennung der *ḥuqqîm ûmišpāṭîm* ließe sich die 'Alternative' auf den Horebbund des Dtn eingrenzen. Dort ist allerdings sicher ganz Israel angesprochen, nicht nur die NR-Bevölkerung. Daß eine Engführung auf den Horebbund in dem Text mitschwingt, zeigt sich in der Wort-

(35) Ohne die Parallelität hier auf die Spitze treiben zu wollen, ist doch auffallend, daß es eine Stelle gibt, mit der die Formulierungen von v. 37* in besonderer Übereinstimmung stehen. Die vier Vergleichsmomente: 1. Gesetzestermini *ḥuqqîm ûmišpāṭîm*; 2. die Kombination *šāmar laʿăśôt* als Aufforderung zur Gesetzestreue; 3. das *nun-paragogicum* bei *šmr*; 4. die Phrase der Geltungsdauer *kōl hayyāmîm* finden sich alle ebenfalls in Dtn 12,1. Die Wichtigkeit gerade dieser Stelle hat LOHFINK, "*ḥuqqîm ûmišpāṭîm*", jüngst betont. Für 2 Kön 17,37 zeigt diese Parallelität, daß es sich nicht um eine völlig belanglose Stelle handelt, die von undifferenziert später Hand hier ohne Hinblick auf Gesetz und Gesetzessystematik plaziert wurde.

(36) Vgl. zu *šmʿ* jetzt J. ARAMBARRI, *Der Wortstamm "hören" im Alten Testament* (SBB 20; Stuttgart 1990) hier bes. 264f.

wahl der JHWH-Rede an der Stelle, wo der Bezug zum Bund wieder aufgenommen wird (v. 38). Die hier gebrauchte Wendung (*šākaḥ bᵉrît*) findet sich in der pointierten Engführung auf die Ausschließlichkeitsforderung im Fremdgötterkontext nur noch in Dtn 4,23 (37), wo ebenfalls vor dem Vergessen des Bundes gewarnt wird, bzw. das Vergessen des Bundes mit einem Vergehen gegen das Bilderverbot gleichgesetzt wird (38). Die Rede vom Bund in Dtn 4,23 bezieht sich direkt auf den Horebbund in Dtn 5,2f, und die *bᵉrît* bezeichnet hier den Deuteronomiumdekalog mit der Engführung auf das 1. und 2. Gebot. Die parallele Verwendung des *šākaḥ bᵉrît* macht deutlich, daß bei der *bᵉrît* in 2 Kön 17,35.38 zwar einerseits eine Anspielung an die umfassenden Bestimmungen des Horebbundes vorliegt (*ḥuqqîm ûmišpāṭîm*), dieser Rückverweis auf den Bundesschluß aber im wesentlichen auf das 1.Gebot eingeengt wird (39).

(37) Von einem Dtr, der etwas später als der Autor von Dtn 4,23 geschrieben hat, stammt ein kontrastierender Rückverweis auf die Wendung *šākaḥ bᵉrît* in Dtn 4,31. Dort wird eine Zusage JHWHs formuliert, daß er 'den Bund deiner Väter' nicht vergessen wird. Vgl. zu dieser Stelle D. KNAPP, *Deuteronomium 4.* Literarische Analyse und theologische Interpretation (GTA 35; Göttingen 1987) 96f.; zur Korrespondenz der beiden vv. auch G. BRAULIK, *Deuteronomium* (NEB Lfg. 15; Würzburg 1986) 45. Eine interessante Aufnahme dieser Zusage JHWHs findet sich in einem sehr späten Heilswort in Jer 50,5, wo — wohl in Bezug auf den 'neuen Bund' Jer 31 — von einer *bᵉrît ʿôlām lōʾ tiššākēaḥ* die Rede ist, vgl. dazu C. LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes* (FRLANT 137; Göttingen 1985) 193f. Eine letzte Parallele zu *šākaḥ bᵉrît* findet sich in Spr 2,17: "Die (fremde Frau, die) den Freund ihrer Jugend verläßt und den Bund ihres Gottes vergißt". O. PLÖGER, *Sprüche Salomos* (BKAT XVII; Neukirchen-Vluyn 1984) 27, will hier *bᵉrît* als Satzung verstehen, doch scheint sich der Spruch an die Ehemetaphern der Propheten (Hos, Jer) anzulehnen und das Verhältnis jetzt geradezu umzukehren. Das Verhalten der 'fremden Frau' wird durch das Bundesverhalten Israels/Judas näher erläutert.

(38) Vgl. dazu und zur Einordnung in den Kontext von Kap. 4: KNAPP, *Deuteronomium 4*, 79; HOSSFELD, *Dekalog*, 251, Anm. 173; C. DOHMEN, *Das Bilderverbot.* Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62; Frankfurt ²1987) 200ff. *bᵉrît* wird häufiger in seinem Bezug auf den Dekalog auf das Fremdgötterverbot enggeführt: Dtn 17,2f.; 29,24f.; 31,16.20; Jos 23,16 u.ö., so daß — wenn man den späten Verschmelzungs- bzw. Ablösungsprozeß von 1. und 2. Gebot mit einbezieht — in diesen Stellen die Vorläufer zu Dtn 4,23 gesehen werden können.

(39) Vgl. LOHFINK, "Bundestheologie", 336. LOHFINK führt ebd. 338 die Stellen aus dem Dtn und aus Jos – 2 Kön an, wo *bᵉrît* sich auf den Dekalog oder sein erstes Gebot bezieht. Vgl. auch BRAULIK, "Ausdrücke", 43-45; *Deuteronomium*, 43 f.

Diese Engführung wird durch die Gestaltung der JHWH-Rede unterstrichen: Die Aufforderung *wehabberît ... lō' tiškāḥû* ist durch *welō' tîre'û 'ĕlōhîm 'ăḥērîm* eingeschlossen. Von dieser Ausrichtung der *berît* in v. 38 dürfte auch der Rückverweis auf die JHWH-Rede zu verstehen sein. Der Sinn des *kārat berît* ist hier durch die Betonung des Verpflichtungscharakters adaequat wiederzugeben: "JHWH hatte sie auf den Bund verpflichtet, indem er ihnen gebot: Ihr sollt keine anderen Götter fürchten". Die in 2 Kön 17,34 angesprochene NR-Bevölkerung wird demnach an die Bundesverpflichtungen erinnert, die schon vor der Inbesitznahme des Landes verpflichtend waren, denen aber 'bis heute' nicht entsprochen wurde. Die Ausschließlichkeit JHWHs wird als *absolutes Konstitutivum* des JHWH-Verhältnisses herausgestellt.

Der dtr Autor des Grundtextes, der in seiner Wortwahl eine große Nähe zu Formulierungen aus dem Dtn zeigt (s.o.), aber auch dem Dtn fremde Sprachelemente (*yr'* im Fremdgötterkontext) benutzt, nennt Bedingungen bzw. Verpflichtungen, unter denen das NR *auch nach* dem Untergang steht. Ihm steht die Situation nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit vor Augen. Aus seiner Perspektive hat sich im Grunde im Bereich der JHWH-Verehrung und der Befolgung der Gesetze nichts geändert. JHWHs berechtigter Zorn, durch den er den Untergang des NR besiegelte (vv. 7-23), hat lediglich die Rahmenbedingungen, nicht aber die Grundvoraussetzungen des JHWH-Verhältnisses verändert. Die *berît* besteht unverändert weiter; nämlich die Verpflichtung zur ausschließlichen Verehrung JHWHs und die Befolgung *seiner ḥuqqîm ûmišpāṭîm*. Der Autor, der diese vv. in den Kontext der Untergangsreflexion eingebracht hat, hat die in spätvorexilischer und exilischer Zeit wachsende Entfremdung eines großen Teils des Bundespartners von der JHWH-allein-Verpflichtung wahrgenommen und darauf reagiert. Vielleicht wollte der Autor durch die Verbindung mit dem Verweis auf die einzig fundamentale Bundesverpflichtung des ersten Gebotes die ehemaligen NR-Bewohner zur JHWH-allein-Verehrung provozieren. Der Grundtext bietet keine unmittelbare Restaurationshoffnung für das NR, muß aber wohl im Kontext solcher Überlegungen angesiedelt werden. Natürlich stand im Kontext der Rückkehrhoffnungen der SR-Exulanten auch die Frage an, was bei einer Rückkehr mit dem NR und seinen Bewohnern zu passieren habe [40]. Der Synkretismus,

(40) Daß sich die Restaurationshoffnungen auf Nord- und Südreich — und letztlich auf ein wieder geeintes Reich davidischer Größe und Gestalt

der der jetzt im Land lebenden Bevölkerung angelastet wird, kann aufgrund der Vermischung mit den anderen, von Assur angesiedelten Bevölkerungselementen nach dem Untergang des Nordreiches durchaus als historisch zutreffend gewertet werden. Ob in den vv. 34-40 bzw. in den gesamten vv. 24-41 tatsächlich späte Polemik gegen die Samaritaner zu finden ist, wie häufig angenommen wurde(41), bleibt aus der Sicht der neueren Samaritanerforschung fraglich(42). Der Rückverweis auf die Gesetzgebung und den Bundesschluß dürfte gerade in vv. 34-40 gegen eine explizite Polemik gegen die Samaritaner sprechen und auf die im Lande verbliebene NR-Bevölkerung deuten. Daß der Abschnitt in späterer Zeit *auch* als Polemik gegen die Samaritaner aufgefaßt werden konnte und wurde, ist bereits innerbiblisch wahrscheinlich(43).

IV. Die erste Erweiterung des Grundtextes in den vv. 36 und 39: Verknüpfung von Geschichte und JHWH-Dienst

In den beiden *kî 'im* Neueinsätzen findet sich je ein Verweis auf die Heilsgeschichte, der mit der positiven Forderung nach JHWH-Verehrung verknüpft ist. Der erste in der Heraufführungsformel in v. 36(44) fällt durch die seltene Zusammenstellung der Elemente *b^ekōaḥ gādôl* und *bizrôa' n^eṭûyāh* auf. Sie findet sich im Zusammenhang des Exodusgeschehens nur noch in Dtn 9,29, allerdings ist

— bezogen, zeigen Jer 23,5f.; 33,14ff.; Ez 34,15ff. u.a., vgl. dazu W. GROSS, "Israels Hoffnung auf die Erneuerung des Staates", *Unterwegs zur Kirche* (Hrsg. J. SCHREINER) (QD 110; Freiburg 1987) 87-122.

(41) So z.B. nach MONTGOMERY–GEHMAN, *Kings*, 477; WÜRTHWEIN, *Könige*, 401-403; HENTSCHEL, *2 Könige*, 82; GREENWOOD, "Hope", 380ff., der sogar die ganzen vv. 18-41 als Samaritanerpolemik deuten will.

(42) Vgl. dazu COGGINS, "Origins", *passim*; Ders., *Samaritans and Jews*. The Origins of Samaritanism Reconsidered (Oxford 1975) 13-16; R. EGGER, *Josephus Flavius und die Samaritaner* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 4; Göttingen 1986) 26-28. Gegen eine Samaritanerpolemik in vv. 34-40 wenden sich auch REHM, *2 Könige*, 173; O'BRIEN, *Reassessment*, 212.

(43) Vgl. z.B. die Anfragen beim Tempelbau Esr 4,2, wo gegen die Fremdelemente in der NR-Bevölkerung polemisiert wird. Zur Wirkungsgeschichte von 2 Kön 17 vgl. COGGINS, "Origins", 42; TALMON, "Überlieferungen", *passim*.

(44) Zur Formulierung mit *'lh* hi im Relativsatz, vgl. W. GROSS, "Die Herausführungsformel – Zum Verhältnis von Formel und Syntax", *ZAW* 86 (1974) 425-453, hier 434.

dort *yṣ'* hi. verwandt ([45]). Die gleiche Wendung findet sich noch in Jer 27,5; 32,17, beidemal außerhalb des Exodusgeschehens auf die Schöpfungsmacht JHWHs bezogen ([46]). *b^ekōaḥ gādôl* im Kontext des Exoduscredos ist noch in Ex 32,11 ([47]), sowie in Dtn 4,37 ([48]) verwandt. *bizrôaʿ n^eṭûyāh* als Teil der formelhaften Wendungen der Herausführung findet sich weit öfter als zweites Glied neben *b^eyād ḥăzāqā*, so in Dtn 4,34; 5,15; 7,19; 11,2; 26,8; 1 Kön 8,42; 2 Chr 6,32; Jer 21,5; 32,21; Ez 20,33.34; Ps 136,12. Dabei ist auffallend, daß *bizrôaʿ n^eṭûyāh* außerhalb von 2 Kön 17,36 ausschließlich mit *yṣ'* verwendet wird. Die in v. 36 mit *'lh* zusammengestellten Elemente gehören eigentlich in den Rahmen der *Heraus*führungsformel (*yṣ'* hi.). Die starke Variation der Formel und die Verbindung zu dtr Material deutet auf eine spätdtr Einordnung der ersten Überarbeitung hin.

Die drei Forderungen, die der Rückbindung an den Exodus nachgestellt sind, wollen positiv die Gesamtheit des JHWH-Kultes gegenüber den Verboten des Fremdgötterkultes in v. 35 einfordern. Die JHWH-Furcht steht als umfassendstes der drei Glieder. *ḥwh* drückt hier wie an anderen Stellen die "Jahwe schuldige Haltung kultischer Verehrung und Anbetung" ([49]) aus. Die dritte Forderung des *w^elô tizbāḥû* erscheint zunächst in ihrer Absolutheit für den dtr Literaturbereich ungewöhnlich, da in keinster Weise auf die Legitimitätsfrage des Kultortes, d.h. auf die Kultzentralisation Bezug genommen wird. Eine Aussage darüber scheint nicht im Blickfeld dieser Forderung zu stehen. Unabhängig von Bedingungen sowie der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Durchführung soll JHWH op-

([45]) Dtn 9,29 gehört zur ersten dtr Überarbeitung des frühdtr Grundtextes in Dtn 9. Vgl. zur Analyse HOSSFELD, *Dekalog*, 147-161; E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament (ConB OT 27; Lund 1988) 41,48.

([46]) Beide Stellen weist W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45* (WMANT 52; Neukirchen 1981) 7 f., den dtr Bearbeitungen des Jer-Buches zu.

([47]) Spätdtr Überarbeitung von Dtn 9 f. her, vgl. zur Analyse DOHMEN, *Bilderverbot*, 128-132; AURELIUS, *Fürbitter*, 41 ff.; vgl. auch T. RÖMER, *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (OBO 99; Fribourg–Göttingen 1990) 256-265.

([48]) Auch diese Stelle ist spätdtr, vielleicht sogar bereits nachexilisch, vgl. die Analyse bei KNAPP, *Deuteronomium 4*, 106 ff., 158-163.

([49]) FLOSS, *Jahwe*, 176, dort auch eine Auflistung der Stellen, in denen mit *ḥwh* die kultische Verehrung JHWHs ausgedrückt wird.

ferkultische Verehrung gezollt werden. *ḥwh* und *zbḥ* stehen hier als Gesamt kultischer Verehrung, als umfassende Explikation der JHWH-Furcht (50). Bereits oben war nun das Auslassen des *ʿbd*-Elementes in v. 36 und damit die Verkürzung der viergliedrigen Konstruktion aus v. 35 angezeigt worden. Die Zusammenstellung von *ʿbd* und *ḥwh* ist typisch im Rahmen dtr *Fremdgötter*belege (51). Von daher haben sie in v. 35 ihren legitimen Platz. Die kultische Verehrung JHWHs wird im dtn/dtr Bereich häufig mit *ʿbd* umschrieben (52), so daß zunächst das Fehlen dieses Elementes als Verkürzung erscheint. Betrachtet man jedoch die Reihenbildung im Bereich der Verben der *JHWH*-Verehrung, so fällt auf, daß hier *ʿbd* nicht mit *ḥwh* kombiniert wird. Die Wendung ist *ausschließlich* dem Fremdgötterdienst vorbehalten. Wahrscheinlich liegt darin der Grund, daß das *ʿbd*-Element in v. 36 gegenüber v. 35 ausgefallen ist (53).

Die zweite — durch *kî ʾīm* eingeleitete — positive Forderung (v. 39) ist durch eine Heilszusage erweitert. Das Satzgefüge, durch das betont vorangestellte Personalpronomen eingeleitet, ist durch *wᵉ-x yiqṭōl* auf die Zukunft hin ausgerichtet und kann konditional verstanden werden. Die Formulierung *nṣl* hi. + *miyyad* findet sich häufiger im AT (54) und kann nicht als Indikator für die nähere Datierung in Betracht gezogen werden.

(50) Die beiden Verben als Ausdruck einer ganzheitlichen JHWH-Verehrung auch in 1 Sam 1,3 und im Kontext des Fremdgötterdienstes in Ex 32,8; Num 25,2.

(51) Beide Reihungen von *ʿbd* I und *ḥwh* II (und das zeitlich spätere *ḥwh* I und *ʿbd* II) beziehen sich auf Fremdgötterkulte. Vgl. dazu, FLOSS, *Jahwe*, 122 f.,165-178; HOSSFELD, *Dekalog*, 24-26.

(52) Vgl. dazu FLOSS, *Jahwe*, 70 ff.; LOHFINK, *Hauptgebot*, 74 f.

(53) Man könnte natürlich fragen, warum dann nicht *ḥwh* ausgefallen ist, wenn doch *ʿbd* auch insbesondere mit *yrʾ* in synonymen Reihen auftaucht (so z.B. Dtn 6,13; 10,20; Jos 24,14; 1 Sam 12,24, vgl. zu den Synonyma in der Reihenbildung mit *ʿbd* FLOSS, *Jahwe*, 79 ff.). Der Grund könnte in dem vierten Element *zbḥ* liegen, denn auch dieses Verb kommt nicht in Reihenbildungen mit *ʿbd* vor. Ausnahme ist lediglich Jes 19,21, wo vom JHWH-Dienst Ägyptens die Rede ist. Hier könnte die enge (aber nicht reihenbildende) Verbindung von JHWH-Dienst und Schlachtopfer in der Forderung Israels gegenüber dem Pharao in Ex ausschlaggebend gewesen sein (vgl. dazu H. WILDBERGER, *Jesaja* [BKAT X/2; Neukirchen-Vluyn ²1989] 741 f.).

(54) Z.B. Ex 3,8; Jos 24,10; Ri 6,9; 8,34; 1 Sam 7,3.14; 2 Kön 18,29 ff.; Ps 22,21; 31,16 u.ö. Vgl. dazu F.-L. HOSSFELD–B. KALTHOFF, "נצל *nṣl*", *TWAT* V, 570-577, hier 572; BAENA, "Vocabulario", 377 f. In ähnlicher

Durch die Betonung der bleibenden Geschichtsmächtigkeit und der Kontinuität des Heilshandelns JHWHs an Israel dürften beide Einschübe in 2 Kön 17,34-40 zusammengehören und im deuteronomistischen Umfeld zu datieren sein. Aufgrund der Formulierungen spricht nichts für eine nachdtr Entstehung; lediglich eine Tendenz zu spätdtr Material zeigte sich in der Variation der Herauf-/Herausführung.

Zu fragen bleibt natürlich, warum ein Redaktor seine Hinzufügungen anscheinend so 'ungeschickt' mit einem Sprecherwechsel verbindet und von JHWH in der 3. Person redet. Das Problem des Sprecherwechsels — als klassische Beobachtung im Rahmen der Literarkritik — ist keineswegs selten (55). Ein Versehen oder Unachtsamkeit liegen hier sicher nicht vor, will man dem Redaktor nicht jede Sprachkompetenz absprechen. Zwei mögliche Erklärungsansätze: Die Fortschreibung akzeptiert den bereits vorliegenden Text als Autorität, in die sie nicht ohne weiteres eingreifen kann. Entweder hat der Text an sich eine solche Autorität oder es ist vielmehr das Gewicht und die Dignität der direkten JHWH-Rede, die den Redaktor davon abhalten, 'bruchlos' in der 1. Sg. seine Zusätze zu formulieren. Der Grund für den Wechsel läge hier im vorgegeben Text selbst. Eine zweite Möglichkeit sucht den Grund eher bei der Intention des Redaktors. Dieser hätte dann seine Zusätze bewußt von der JHWH-Rede abheben und als Kommentar bleibend kennzeichnen wollen.

Zusammenfassend läßt sich zunächst festhalten: Die erste Fortschreibung des Grundtextes verknüpft die rettende Geschichtsmächtigkeit JHWHs mit der geforderten JHWH-Verehrung, um die aus-

---

Verknüpfung von Fremdgötterdienst, JHWH-Verehrung und Rettung durch JHWH — allerdings in umgekehrtem Bedingungsverhältnis — formuliert 1 Sam 12,10 "Wir haben gesündigt; denn wir haben JHWH verlassen und den Baalen und Astarten gedient. Jetzt befrei uns aus der Gewalt unserer Feinde, dann wollen wir dir (wieder) dienen".

(55) Als Beispiele seien nur Jos 24,7 und Ex 3,12; 23,25 angeführt, die alle aus einer JHWH-Rede durch die distanzierte 3. Person herausfallen. Hinzuweisen ist auch auf die Problematik des Sprecherwechsels im Dekalog, wo allerdings der Unterschied von schriftlichem und mündlichem JHWH-Wort eine entscheidende Rolle spielt, vgl. dazu HOSSFELD, *Dekalog*, 240-243; Ders., "Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs", *Vom Sinai zum Horeb* (Hrsg. F.-L. HOSSFELD) (Würzburg 1989) 73-117, hier 116.

schließliche Verehrung dieses Gottes zu motivieren. D.h., zum einen schuldet Israel bereits JHWH die alleinige Verehrung, weil er es aus Ägypten befreit hat und sich so als für Israel geschichtsmächtig erwiesen hat, zum anderen wird die JHWH-Verehrung Israel nicht zum Schaden gereichen: Er wird sie aus der Hand aller Feinde befreien und so auch in Zukunft zu seinem Wort stehen.

V. Das Schreiben Gottes und der Dekalog in der zweiten Fortschreibung des Grundtextes in vv. 34*.37*

Der Anlaß für die redaktionelle Trennung der (2 × 2) Gesetzesbegriffe in v. 37 lag zum einen in der unterschiedlichen syntaktischen Konstruktion der jeweiligen Paare, weit mehr aber in der Weiterführung der Reihe in dem Relativsatz *'ăšer kātab lākem*, die störend und inkompatibel zur sonstigen Verwendung war (s.o. I). Das Schreiben Gottes ist im Bereich der Gesetzgebung auf den Dekalog beschränkt. Aufgrund dieser Vorgaben aus dem Pentateuch muß nach Vorkommen und semantischer Füllung des zweiten Begriffspaars aus v. 37 (*hattôrāh wᵉhammiṣwāh*) gefragt werden, um den Rückverweis näher zu beleuchten. Die syndetische Kombination dieser beiden singularischen Gesetzestermini ist undeuteronomistisch [56]. Das Paar kommt in dieser Reihenfolge nur noch in 2 Chronikstellen und in Ex 24,12 vor [57], allerdings keinmal im Anschluß an *ḥuqqîm ûmišpāṭîm* (oder *ḥuqqôt ûmišpaṭîm*). In 2 Chr 14,3 und 31,21 besteht ein Bezug zum rechten Lebenswandel (ausgedrückt durch den inf. *drš* + GN). Das Begriffspaar scheint hier

[56] Vgl. dazu DOHMEN, "Tafeln", 41 mit Verweis auf L. DUNLOP, *The Intercession of Moses*. A Study of the Pentateuchal Traditions (Diss. masch.) (Rom 1970) 49. Dabei ist zu betonen, daß die Einzelglieder durchaus dtn/dtr häufige Verwendung finden; vgl. dazu BRAULIK, "Ausdrücke", 53-57,64-67. Gerade der Ausdruck *miṣwāh* wird im Dtn häufiger den *ḥuqqîm ûmišpāṭîm vorangestellt*; vgl. dazu LOHFINK, "*ḥuqqîm ûmišpaṭîm*" (s. Anm. 40) 6 ff. und o. Anm. 41.

[57] In der Entlassungsrede Josuas an die ostjordanischen Stämme in Jos 22,5 werden ebenfalls beide Begriffe verwandt, allerdings ist dort die Reihenfolge umgekehrt: *raq šimrû mᵉ'ōd la'ăśôt 'et hammiṣwāh wᵉ'et hattôrāh 'ăšer ṣiwwāh 'etkem mōšeh 'ebed YHWH*. Durch den Rückverweis, daß Mose die gemeinten Gesetze geboten habe, ist dem Leser klar, daß hier die im Deuteronomium promulgierten Gesetze gemeint sind, d.h. der Gesetzesbereich, der im Dtn beim Gebrauch der partizipialen Promulgationsformel mit Mose als Subjekt gemeint ist. Vgl. dazu LOHFINK, *Hauptgebot*, 59-63 und F. GARCIA LÓPEZ, "צוה *ṣwh*", *TWAT* VI, 936-959, hier 948 f.

nicht auf ein spezielles Gesetz oder eine Gesetzessammlung eingrenzbar, sondern meint umfassend die vorgegebene Ordnung aller Gesetze, deren Beachtung ein rechtes JHWH-Verhältnis erfordert.

Zur Klärung des Relativsatzes, der das Schreiben JHWHs in bezug auf *tôrāh* und *miṣwāh* festhält, bleibt man demnach auf Ex 24,12 verwiesen. Dort wird im Zusammenhang der Dekalogübermittlung am Sinai ähnlich formuliert:

> *wayyō'mer* YHWH *'el mōšeh 'ălēh 'elay hāhārāh wehyēh šām we'ettenāh lekā 'et luḥōt hā'eben wehattôrāh wehammiṣwāh 'ăšer kātabtî lehôrōtām.*

In seiner Analyse der Tafelvorstellung hat Dohmen kürzlich den sekundären Charakter der beiden Begriffe *und* des sich anschließenden Relativsatzes herausgestellt und der priesterlichen Endredaktion des Pentateuch zugewiesen(58). RP versuche, "die Tafeln auch im Blick auf den Dekalog von Ex 20 als auch im Blick auf das Privilegrecht und die im Kontext von Ex 32 eingeführten entsprechenden Mitteilungen zur Dekalogverschriftung (Ex 34,1b.28bβ) zu verklammern"(59). "Der Dekalog wird verschriftet, weil er die Grundlage der Unterweisung — durch Mose — sein soll. Dazu mußte der Redaktor die Aussage, daß Gott selbst die Dekalogtafeln beschriftet mit der inhaltlichen Explikation, daß es sich dabei um Gesetz und Satzung handelt, verbinden..."(60). D.h. in Ex 24,12 sind die beiden Begriffe *wehattôrāh wehammiṣwāh* explikativ zu den *luḥōt hā'eben* zu verstehen. Durch die Hinzufügung der Gesetzestermini und des Relativsatzes, der auf das Schreiben Gottes hinweist, wird der Rechtsterminus *luḥōt 'eben*, der ursprünglich in der jehowistischen Sinaitheophanie allein der Beurkundung des Sinaigeschehens diente, zum Gesetzesterminus, der einzig und unmißverständlich den Dekalog meint(61). Mose wird der von JHWH verschriftete

(58) DOHMEN, "Tafeln", 18f.,40-42. Daß das durch *waw-explicativum* angeschlossene Begriffspaar *wehattôrāh wehammiṣwāh* aus dem Kontext von v. 12 herausfällt, ist bereits häufiger betont worden, vgl. DUNLOP, *Intercession*, 49f. mit Anm. 104; ZENGER, "Ps 87,6", 98f.; AURELIUS, *Fürbitter*, 68; J. SCHARBERT, *Exodus* (NEB Lfg. 24; Würzburg 1989) 101 u.a.

(59) DOHMEN, "Tafeln", 40f.

(60) DOHMEN, "Tafeln", 42.

(61) Vgl. dazu DOHMEN, "Tafeln", 21,23f.,46. Seine These beschreibt die Entwicklung der Tafelvorstellung von der unbeschrifteten Tafel als Beurkundung der JE-Sinaitheophanie über das spätdtr Bundessymbol (mit Dekalogverschriftung) zu RP, der durch Tafelvorstellung und Dekalog (als einzigem von JHWH verschrifteten Rechtstext) die verschiedenen Rechtskorpora vom De-

Dekalog auf zwei Tafeln übergeben. Dabei stehen die explikativen Termini *tôrāh* und *miṣwāh* als Erläuterung des Tafelinhalts. Die beiden Begriffe sind hier aber nicht derart aufteilbar, daß jedem eine Tafel zuzuordnen ist. Entweder sind sie als Doppelbegriff zusammenzunehmen (*hattôrāh weḥammiṣwāh* ≙ Dekalog), oder der zweite Begriff steht als weitere Erläuterung des ersten (*hattôrāh* [≙ Dekalog] und zwar dabei gleichwertig jede *miṣwāh* [≙ einzelnes Dekaloggebot]).

Die Ähnlichkeit dieser Rp-Ergänzung in Ex 24,12b* mit 2 Kön 17,37a* ist frappant. Ein später priesterlicher oder priesterlich beeinflußter Redaktor (62) hat hier in die spätdtr Paränese der JHWH-Rede eingegriffen und neben die konkreten Rechtssätze den Dekalog als entscheidendes Substrat der Gesetze JHWHs stellen wollen. Dabei wollte er nicht aussagen, daß auch die *ḥuqqîm ûmiṣpāṭîm* verschriftet wurden. Dem Leser, der den Pentateuch im Rücken hat, ist klar, daß er die syntaktischen Unterschiede in der Formulierung (s.o.) als Grenze verstehen muß und den Relativsatz (von Ex 24,12 her) nur auf *hattôrāh weḥammiṣwāh* beziehen soll. Durch den Rückverweis auf die göttliche Autorschaft ist für denjenigen, der Ex 24,12 kennt, klar, daß hier der Dekalog gemeint ist. Dieser hat als einziges von Gott verschriftetes Gesetz höchste Dignität. "Die Gesetze und Rechtsvorschriften *und [besonders] die Weisung und davon [jedes einzelne] Gebot, die/das er [JHWH] euch aufgeschrieben hat*, sollt ihr bewahren, um sie alle Tage des Lebens zu tun".

Im Lichte des redaktionellen Einschubs in v. 37 kann nun auch die Zusammenstellung der Gesetzestermini in v. 34 neu betrachtet werden. Wie in v. 37 folgt hier den suffigierten Gesetzen und Rechtsvorschriften das determinierte Paar *tôrāh* und *miṣwāh*. Daß der darauf folgende erweiterte Promulgationsrückverweis sekundär sein dürfte, wenn man nicht den Grundtext bereits nachpriesterlich ein-

---

kalog abgrenzt, vgl. ebd. *passim*. Zur Einordnung von Ex 24,12 in den Kontext der Sinaitheophanie vgl. auch E. ZENGER, *Die Sinaitheophanie*. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (FzB 3; Würzburg 1971) 77 f.

(62) Ob dieser Redaktor mit dem sog. Rp identisch ist und man damit auch in 2 Kön 17 einen Hinweis auf die Tätigkeit des "Pentateuch"-Redaktors im DtrG hat, muß hier offengelassen werden. Zum Problem vgl. H.-J. FABRY, "Spuren des Pentateuchredaktors in Jos 4,21 ff. Anmerkungen zur Deuteronomismus-Rezeption", *Das Deuteronomium*. Entstehung, Gestalt und Botschaft (Hrsg. N. LOHFINK) (BETL 68; Leuven 1985) 351-356, hier 356.

ordnen will, wurde oben bereits herausgestellt. Es ist aufgrund des oben Erarbeiteten wahrscheinlich, daß auch *wᵉkattôrāh wᵉkammiṣwāh* zu der Erweiterung gezählt werden müssen und hier dieselbe 'priesterliche' Hand tätig war, die in v. 37 einen Rückverweis auf den Dekalog einbrachte (63). In v. 34 hat die Hinzufügung der beiden Gesetzestermini allerdings nicht dieselbe Eindeutigkeit bezüglich des Bedeutungsbereiches 'Dekalog'. Es ist aber auch nicht unwahrscheinlich, daß auch hier analog zu v. 37 der Dekalog gemeint ist (64).

Neben der Intention, für die verbliebene NR-Bevölkerung Gesetz *und* Gebot verpflichtend zu machen, indem auf den Dekalog komplementär zu den Einzel-Gesetzen angespielt wurde, ist als Grund für die Einfügung vielleicht der Kontext des ersten Gebotes in Betracht zu ziehen (65). Der Sachverhalt des ersten Gebotes ist hier so stark tangiert, daß der Redaktor den zum Grundkodex gewordenen Dekalog in Erinnerung rufen wollte. Beide Erklärungsansätze können einander durchaus ergänzen. Den Hintergrund für die Einfügung wird man in der wachsenden Bedeutung des Dekalogs in nachexilischer Zeit sehen dürfen (66).

(63) Daß der Rückverweis auf die Umbenennung Jakobs in Israel und die beiden Gesetzestermini zusammengehören, ist zwar nicht schlüssig zu erweisen, aber doch sehr wahrscheinlich. Damit hat man ein weiteres Indiz dafür, daß dieser Bearbeiter P bereits vorliegen hatte.

(64) Es ist denkbar, daß dieser Redaktor die singularische Zusammenstellung von *miṣwāh* und *tôrāh eindeutig* und *in jedem Fall* als Verweis auf den Dekalog verstand und auch den Lesern dieser Bezug klar war, jedoch kann diese Voraussetzung kaum bewiesen werden, da die übrigen Stellen, wo das Paar *hattôrāh wᵉhammiṣwāh* auftaucht (2 Chr 14,3; 31,21), nicht eindeutig auf den Dekalog engzuführen sind.

(65) Vgl. dazu den interessanten Sprachvergleich zwischen den Hauptgebotstexten und 2 Kön 17,35-39 bei BAENA, "Carácter", 172, 177-179.

(66) Hier ist vor allem auf die priesterlichen Kreise (Rᵖ) zu verweisen, die den Dekalog als 'vornehmstes Gesetz der Sinaioffenbarung' in die Sinaitheophanie einbringen; vgl. dazu HOSSFELD, *Dekalog*, 163-213, zur Dignität vgl. auch 19 f.; DOHMEN, "Tafeln", *passim*. Vgl. allgemein zur Bedeutung des Dekalogs in nachexilischer Zeit unter anderen L. PERLITT, u.a., "Dekalog", *TRE* 8 (1981) 408-428; J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes* (München 1988) 27-31; LOHFINK, "Unterschied", 83 ff.; H.-J. FABRY, "Noch ein Dekalog! Die Thora des lebendigen Gottes in ihrer Wirkungsgeschichte. Ein Versuch zu Dtn 27", *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott* (FS. W. Breuning; [Hrsg. M. BÖHNKE–H.-P. HEINZ] Düsseldorf 1985) 75-96.

Die nachpriesterschriftlichen Spuren in 2 Kön 17 verweisen ein weiteres Mal auf die Komplexität der Entstehungsgeschichte der Königsbücher und des DtrG. Diese war nicht mit der Rückkehr aus dem Exil endgültig abgeschlossen, sondern die Texte scheinen auch nach diesem Datum rezipiert worden zu sein. Ihre Interpretation der Geschichte ist nicht nur als 'Ätiologie des Nullpunkts' verstanden worden, sondern auch als Impuls und Maßstab des Handelns in nachexilischer Zeit. Ebenso zeigt diese späte Überarbeitung einen weiteren Mosaikstein aus der vielfältigen innerbiblischen Nachgeschichte des Dekalogs. Der enorm hohe Stellenwert der zehn Gebote im Zusammenspiel mit den Gesetzen des Pentateuch scheint sich nicht nur in Großkompositionen (wie z.B. Sinaitheophanie, Dtn 27, Lev 19) niederzuschlagen, sondern auch außerhalb des Pentateuch in einem unscheinbaren Relativsatz zu zeigen.

Alttestamentliches Seminar
Kath.-Theol. Seminare
Universität Bonn
Regina-Pacis-Weg 1a
D-5300 Bonn 1

Christian FREVEL

SOMMAIRE

2 R 17,34-40 est un texte composite. Une première rédaction "encore" deutéronomiste (vv. 36.39) ajoute, en contrepoint du triple *w^elō' tîr^e'û 'ĕlōhîm 'ăḥērîm* du texte de base, l'injonction positive *'et-yhwh 'ĕlohêkem tîrā'û* et justifie le culte de JHWH par la mention de son action salvatrice passée (v. 36) et future (v. 39). Une deuxième rédaction postsacerdotale fut gênée par l'absence de toute référence au décalogue dans la législation de ce qui fut le royaume du Nord. Elle ajoute donc dans le v. 37 deux termes juridiques reliés par le *waw* explicatif et la proposition relative *'ăšer kātab lākem* pour en clarifier le sens. Cette allusion à l'origine divine incite à comprendre ces termes juridiques insérés par le rédacteur uniquement comme des équivalents du décalogue. Ce même rédacteur a aussi complété le vocabulaire juridique du v. 34 et introduit une évocation du changement de nom de Jacob.

Le Ps 72 est-il un psaume messianique?

Théodore de Mopsueste est un des rares Pères de l'Eglise à ne pas interpréter le Ps 72 messianiquement. Son commentaire ([1]) explicite les circonstances de la rédaction du psaume: David réfléchit sur ce qui va arriver au peuple après sa mort; Dieu lui révèle que son fils lui succédera, et finira ses jours dans la paix; en lui la nation sera respectée et prospère. David rédige le psaume, qui est à la fois une prophétie (résultat de la révélation divine) et une prière (pour que s'accomplisse cette révélation).

En 1948, R. Murphy écrivit une thèse pour soutenir l'interprétation messianique du Ps 72 ([2]). Les traits du «style de cour» du Proche-Orient ancien, l'hypothèse du lien du psaume avec une «Thronbesteigungsfest», ne doivent pas détourner l'attention du fait que le psaume se sert de thèmes messianiques, ceux précisément qui, selon 2 S 7, constituent le moule des prophéties messianiques: paix et justice, empire mondial, abondance et fertilité du règne à venir, durée de ce règne.

Peut-on se contenter du repérage de thèmes pour rendre compte du caractère — messianique ou non — de ce psaume? Il ne semble pas, et l'on voudrait montrer ici que le psaume est en fait un «discours-programme», pris dans un sens politique, discours que l'on peut raisonnablement dater de l'époque d'Ezéchias; sa finalité est de dessiner, par une opération critique sur un modèle de royauté, une image idéale du pouvoir sans pour autant encore se préoccuper du «roi à venir», du roi messianique ([3]).

([1]) R. DEVREESSE, *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes* (Studi e Testi 93; Rome 1939) 469-477. C'est sans doute de lui que l'on tient l'interrogation sur prière ou prophétie pour le Ps 72: «τη μεν προφητεια οτι εσται σημαινων, τη δε προσευχη ωστε διαμεναι αιτων» (470).

([2]) R. MURPHY, *A Study of Psalm 72 (71)* (Washington 1948).

([3]) Une interprétation différente du Ps 72 a été proposée par B. RENAUD, «De la bénédiction du roi à la bénédiction de Dieu (Ps 72)» *Bib* 70 (1989) 305-326. Tout en reconnaissant la position importante de la béné-

H. Gunkel (4) classe le Ps 72 comme psaume royal; il est toutefois difficile de désigner une forme littéraire qui soit prégnante. Même les hypothèses de S. Mowinckel (5), ou celles de H.J. Kraus (6), qui proposent des reconstructions de rituels, conviennent mal pour le psaume. Tout au plus pourrait-on discerner des allusions à des éléments rituels: peut-être la fête d'automne (7), et le moment d'intronisation-légitimation du roi (8).

Si tant est que le Ps 72 est un psaume royal, on ne peut lui appliquer ni un modèle littéraire, ni un modèle cultuel. M. Mannati (9),

---

diction dans le psaume, il ne nous semble pas qu'elle fournisse «la clé d'interprétation de l'ensemble du poème» (305), pour plusieurs raisons. Tout d'abord, le psaume comporte, à propos du roi, des requêtes exigeantes en matière d'exercice de la justice: la précision de ces exigences (vv. 1-4 et 12-14) rend difficile d'intégrer la notion de justice à l'intérieur de la catégorie de bénédiction, sinon très tardivement, et à condition que la notion de justice soit devenue plus large et plus universelle que dans notre texte; or, comme on le montrera, la notion de justice en jeu dans le psaume renvoie à un contexte historique précis. Ensuite, la référence au modèle salomonien de royauté, elle aussi très précise, situe le discours du psaume sur un plan assez rigoureusement politique, à savoir dans le cadre d'une réflexion sur le pouvoir, à distance des éléments d'ordre sacral de l'idéologie royale proche-orientale. Enfin, et c'est le point qui nous intéresse, la question du caractère messianique du psaume doit être précisée. Le psaume se prête, certes, à une — ou des — relectures messianiques. Notre analyse sera synchronique, à la différence de celle de Renaud, plus diachronique; on mettra ainsi en évidence la cohérence de la structure du psaume: c'est de là que pourra être défini le caractère potentiellement messianique du texte. Malgré cette divergence avec l'article de Renaud, notre étude — menée indépendamment de la sienne — rejoint nombre des notations qu'il propose.

(4) H. Gunkel, *Einleitung in den Psalmen* (Göttingen 1933) 140.

(5) S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford 1962) 23-42.

(6) H.J. Kraus, *Theologie der Psalmen* (BKAT XV/3; Neukirchen 1979) 134-156 ou bien id., *Worship in Israel* (Oxford 1966) 223-224.

(7) A cause des images de la fécondité de la terre (v. 6 ou 15-17); cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II (Paris 1960) 397-407; R. Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël* (Genève 1974) 77-83.

(8) L'expression ויחי du v. 15 renvoie sans doute à l'expresson יחי המלך que l'on trouve par exemple en 1 R 1,25.31.34.39 et aussi en 1 S 10,24; 2 S 16,16; 2 R 11,12. Sur la légitimation du roi, cf. T.N.D. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Lund 1976) 149-150.

(9) M. Mannati, *Les Psaumes*, II (Cahiers de La Pierre qui Vire 27; Paris 1967) 303.

dans la ligne de l'école socio-littéraire, tente d'intégrer le psaume dans le contexte d'une célébration cultuelle, en proposant de l'interpréter comme une «prière pour le nouveau roi par un prophète cultuel»; mais elle reconnaît elle-même la fragilité d'une telle hypothèse, du fait de la tension qui habite le psaume, tension «prophétique» qui ne sied pas vraiment à une prière liturgique. Cette tension qui marque le psaume tient en partie à la forme grammaticale des verbes: c'est par là qu'il faut commencer l'analyse du texte.

On s'efforcera, dans un premier temps, de dégager la structure du psaume, puis on s'intéressera, dans un second temps, aux allusions historiques qui tissent le texte: c'est par elles, en tant qu'elles s'intègrent dans un modèle de royauté, que l'on atteindra et l'unité du psaume et son caractère messianique dans un sens que l'on précisera.

I. Justice, prospérité: l'organisation du texte

1. *Analyse syntaxique*

Le Ps 72 présente un style particulier par rapport aux autres psaumes royaux, du fait du grand nombre de verbes tous tournés vers l'avenir. Mais la forme de ces verbes fait problème: a-t-on affaire à un ensemble d'indicatifs futurs, ou doit-on considérer que ce sont des jussifs (10)?

L'enjeu de la difficulté est bien mis en évidence par Murphy (11): un ensemble d'indicatifs futurs donnerait au psaume une réelle tonalité prophétique, tandis qu'un grand nombre de jussifs induirait à penser plutôt à une prière. L'auteur divise le psaume en strophes (sans donner de critères pour ce découpage): vv. 1–4 / 5–7 / 8–11 / 12–14 / 15–17. Alors les jussifs semblent apparaître aux moments de rupture de sens, quand commence une nouvelle strophe (ייראוך v. 5; וירד v. 8). Le problème redouble si l'on s'interroge sur le statut des conjonctions qui apparaissent à ces endroits (vv. 8.12.15): sont-elles de subordination, ou de coordination? Murphy choisit de considérer que les verbes en tête de strophe sont des jussifs, coordonnés et non subordonnés, de telle manière que chaque strophe débute comme une prière, reprenant sur un ton mineur la prière principale du v. 1.

(10) M. Dahood, *Psalms II* (Garden City, NY ²1973) 178-185, traduit quasiment tous les verbes par des jussifs, arguant de la séquence «impératif + subjonctif» dont on trouve des exemples dans les textes ougaritiques.

(11) Murphy, *A Study*, 6-14.

Le jussif est, du point de vue morphologique, une forme brève du futur; comme tel, il n'est pas toujours possible de l'en distinguer par un seul critère formel. Dans notre psaume, seuls les verbes en tête des versets 8, 15, 16 et 17 apparaissent formellement comme des jussifs.

1	vocatif		obj	dest-per	impératif
2	futur +	[roi]	dest-per	mode	
			dest-per	mode	
3	futur	[montagnes]	suj	obj	dest-per
4	futur +	[roi]	dest-per		
	futur +	[roi]	dest-per		
	futur +	[roi]	dest-per		
5	futur	[roi]	mode		
			mode		
6	futur +	[roi]	mode	dest-obj	
			mode	dest-obj	
7	futur	[juste]	mode	suj	
			mode		
8	jussif +	[roi]	mode		
			mode		
9	futur	[habitants..]	suj		
	suj	[ennemis]	obj	futur	
10	suj	[rois]	obj	futur	
	suj	[rois]	obj	futur	
11	futur	[rois]	dest-per	suj	
		[peuples]		suj	futur
12	futur +	[roi]	dest-per	mode	
			dest-per	mode?	
13	futur +	[roi]	dest-per		
		[roi]	dest-per	futur +	
14	mode		futur	obj	
		[roi]	futur	suj	
15	jussif	[roi]			
	futur		dest-per	obj	
	futur		dest-per	mode	
				mode	futur +
16	jussif	[pays]	suj	mode	
	futur		mode	suj	
	futur +		mode		
17	jussif	[roi]	suj	mode	
				mode	
	futur +		dest-per		
	suj	[peuples]	futur +		

Cependant, la proposition de Murphy sur le découpage du psaume peut être étayée si l'on passe du niveau de la forme grammaticale à celui de la forme syntaxique, à l'agencement des groupes grammaticaux dans les phrases du psaume. Le tableau ci-contre met en évidence cette disposition, en indiquant en particulier l'alternance des sujets des verbes [12].

Quelques remarques s'imposent:

1. Des régularités apparaissent: par exemple, les vv. 5 à 8 sont caractérisés par les compléments de modalité, en rapport avec l'espace et le temps; les vv. 9-11 comportent deux fois un renversement de l'ordre des groupes grammaticaux (de futur/sujet à sujet/futur une première fois en 9-10, et une inversion analogue dans le v. 11); les vv. (1)2-4 mettent en évidence les destinataires des actions des verbes. On obtient à partir de là une hypothèse de partition du psaume, indiquée sur le tableau.

2. Les vv. 15-17 contiennent davantage de jussifs; cette dernière unité se détache du reste du psaume par une triple série de souhaits, chacune commençant par un jussif relativement isolé, à l'image de l'impératif du v. 1.

3. L'alternance des sujets mérite l'attention. Si l'on considère les vv. 15-17 comme formant une unité, alors la séquence des sujets [roi/pays/roi/peuples] donne des indications pour le reste du psaume. On retrouve en effet le couple [roi/pays] dans l'alternance des sujets des versets 2-4: [roi/montagnes/roi]; le second couple [roi/peuples] serait alors à chercher dans les versets 8-11 à condition de rattacher le v. 8 aux versets 9-11: [roi/habitants + ennemis + rois + peuples]. Les ensembles qui restent (5-7 et 12-14) sont cohérents soit autour de l'alternance [roi/juste] soit dans l'unique sujet [roi] agissant en faveur de la justice (cf. analyse lexicale).

Ainsi, le seul critère de la forme grammaticale ne permet pas de conclure que le psaume soit une prière plutôt qu'une prophétie, ou vice-versa. L'alternative prière/prophétie n'est sans doute pas pertinente. Ce qui compte, c'est l'emploi exclusif de futurs et de jussifs,

(12) Ce tableau montre le temps des verbes et l'ordre des groupes grammaticaux dans les phrases. La colonne avec des crochets indique les sujets des verbes. Les abréviations sont les suivantes: + (après «futur» ou «jussif») signifie que la forme grammaticale inclut le sujet: suj = sujet; obj = complément d'objet; dest = destinataire, accolé à — per (si c'est une personne) ou à — obj (si c'est un objet); mode = complément modal.

qu'on puisse ou non les distinguer: le psaume représente ce qui est en attente d'être accompli, ce qui pourrait advenir [13]. L'analyse syntaxique nous fournit une première hypothèse sur le découpage du psaume en unités [14] — les strophes de Murphy —, hypothèse que l'analyse lexicale doit confirmer.

2. *Analyse lexicale*

Quelques paradigmes organisent la distribution lexicale du texte et permettent d'en préciser l'organisation en unités. Ce sont principalement le vocabulaire de la justice et de ses destinataires (vv. 1-4 et 12-14), celui du pays et des peuples (vv. 8-11), enfin les termes touchant à la prospérité et à la fécondité (vv. 5-7 et 15-17). Quelques mots-clés confirment la structure (paix, don).

a) *la justice*

Les racines qui expriment le droit et la justice, c'est-à-dire צדק, שפט et דין se retrouvent principalement dans les versets 1 à 4, avec l'exception de צדק au v 7. Dans le v. 1, la justice qui sera donnée au roi est un don de Dieu; dans le v. 2, il s'agit de l'exercice de la justice par le roi, avec la mention du destinataire de cette action, le peuple; la catégorie des destinataires s'élargit au v. 4 (pauvres, fils d'indigents) ainsi que la catégorisation de l'action de justice: le roi *sauvera,* en écrasant l'*oppresseur*.

Les destinataires de l'action de justice du roi réapparaissent dans les vv. 12 à 14: indigent, faible, pauvre. L'action de justice garde la tonalité de salut, de délivrance qu'elle avait prise à la fin des vv. 1-4 (verbes ישׁע, חסה, נצל et גאל), tout en prenant un caractère d'urgence puisqu'il est question de la «vie» (נפשׁ) et du sang des pauvres et des indigents.

Le verbe שפט est d'un emploi très large. En lien avec la fonction du roi, il est souvent employé lors des commencements d'un règne:

(13) «The imperfect... represents actions... which are regarded by the speaker... in process of accomplishment. Its occurrence may be represented as certainly imminent... or simply as desired...» (GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebrew Grammar* [Oxford ^{18}1985] 107a). «The jussive is found... to express a more or less definite desire that something should or should not happen (... its form, which frequently coincides with that of the ordinary imperfect...)» (GESENIUS-KAUTZSCH 109a).

(14) Tout en laissant un doute sur le rattachement du v. 8 aux vv. 9-11, ou 5-7.

qu'on pense à la demande de roi en 1 S 8,6, aux intrigues d'Absalom en 2 S 15,2-6, au rêve de Salomon en 1 R 3,9 ou à la succession du roi lépreux Ozias en 2 R 15,5. Le début d'un règne, qu'il soit légal ou subversif, qu'il advienne dans une période de stabilité des institutions ou au contraire dans une période de transition des formes de pouvoir, nécessite pour s'affirmer de passer en quelque sorte par la fonction de rendre la justice, fonction royale traditionnelle dans le Proche-Orient ancien.

L'insistance sur les destinataires de l'action de justice du roi, dans un paradigme développé qui les décrit comme classes pauvres, suppose pour le Ps 72 un contexte historique qui exige une réélaboration du lien entre la royauté et la justice: passage d'une définition en termes de fonction — la fonction royale traditionnelle — à une définition en termes d'action; l'exigence d'une action effective de justice en faveur de certaines catégories de la population reçoit ici une urgence particulière.

Cette urgence est bien marquée par la position des termes concernant la violence et l'oppression qu'il s'agit de combattre: le terme עושק ainsi que les termes תוך et חמס sont en position finale pour les vv. 1-4, d'une part, et 12-14 d'autre part. C'est là un indice supplémentaire pour considérer ces deux groupes de versets comme des unités.

b) *le pays et les peuples*

Dans le pays se trouvent les pauvres et les indigents; hors du pays, les peuples, des rois et des nations; les vv. 9 à 11 forment un ensemble autour de ces termes. Le v. 8 indique l'extension maximum des frontières (15). Le verset 9 fait allusion aux frontières proches, menacées par des ennemis (16). Le verset 10 évoque des rois lointains apportant des tributs. Ils apportent des tributs et des présents, ce qui est signe de soumission (17), mais peut aussi être considéré, du point

(15) Cette interprétation du v. 8 en termes de frontières sera justifiée plus bas dans la partie relative aux allusions historiques.

(16) A la suite de DAHOOD, *Psalms II*, 182, et d'autres auteurs, on interprète ציים comme tribus du désert du Sud, menaçantes pour la tranquillité de Juda.

(17) Le verbe שוב, hifil, signifie «faire revenir», «to bring back again and again, to render, as tribute» (GESENIUS, *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, שוב, hifil, 5). Ce n'est pas le verbe couramment employé pour signifier l'apport de tributs (plutôt נשא); l'expression השיב מנחה revient une seule autre fois dans l'Ancien Testament, en 2 R 17,3 où elle indique clairement la soumission.

de vue du pays lui-même, comme une promesse de prospérité. Les rapports à ces territoires éloignés sont fructueux pour le pays, si le roi sait entretenir des relations diplomatiques, et commerciales, avec les souverains de ces territoires. Le psaume développe ici le thème de la prospérité du point de vue de l'intérêt économique du pays. Les versets 9 et 10 mettent en évidence non seulement un rapport de domination, mais *aussi,* et peut-être surtout, la capacité du roi à maîtriser les relations extérieures du pays.

Le terme וירד au v. 8, qui fait sans doute un jeu de mots avec le ירד du début du v. 6, provient de la racine רדה qui signifie «dominer». On a sans doute là une allusion à 1 R 5, 4: les vv. 1-5 de 1 R 5 décrivent l'influence féconde et pacifique du royaume salomonien, dont on indique par deux fois l'extension à l'aide de la formule מין···עד présente dans notre verset 8.

De ce fait, il semble qu'il faut rattacher le v. 8 aux vv. 9-11 et considérer 8-11 comme une unité. Du point de vue de la puissance du roi, le v. 8 manifeste sa capacité à définir de façon stable les frontières de son pays, les vv. 9-11 celle d'entretenir des relations stables, pacifiques, et avantageuses économiquement, avec les peuples d'alentour. L'unité 8-11 concentre donc le regard sur les conditions de la paix au plan des relations extérieures et intérieures; elle poursuit discrètement le thème de la prospérité, sous forme des échanges économiques avec les territoires éloignés.

c) la prospérité et la fécondité

Plusieurs vocables font des versets 5 à 7 une sorte d'extension temporelle de ce qui est attendu dans l'unité précédente: durer([18]), générations, les jours, la fin des lunes. Le psaume reprend le terme de paix en lui donnant la connotation de prospérité par le choix de termes se rapportant à la fécondité de la terre: pluies, averses, fleurir. Le destinataire de cette fécondité est maintenant le pays (ארץ aux vv. 6 et 8) et non plus le peuple (עם) de l'unité précédente. Les versets 1 à 4 exprimaient l'action du roi en termes de justice; voici maintenant que son pouvoir en tant que roi «juste» s'étend dans l'espace (tout le pays) et dans le temps (les générations). Les versets 5-7 forment une unité.

Les versets 15 à 17 — dernière unité du psaume — commencent par une double reprise: du verbe «donner» (v. 15, cf. v. 1), et de la

([18]) On fait choix de lire ויאריך pour ייראוך en suivant la Septante.

mention de Sheba (v. 15, cf. v. 10). Les termes temporels réapparaissent dans ces versets: toujours, tout le jour (v. 15), toujours, sous le soleil (v. 17). On y retrouve aussi le thème de la fécondité (profusion de froment, fruit, fleurir), en lien avec la bénédiction.

Le terme « bénir » (vv. 15d et 17c) marque l'inclusion qui délimite cette unité. La bénédiction s'y déploie sous forme de la fécondité déjà évoquée de cette manière dans les vv. 5-7, et s'étend de la même façon dans le temps (toujours, tout le jour, sous le soleil) et dans l'espace (pays, montagnes, Liban = frontière Nord, ville). Dans les vv. 5-7, la bénédiction est « descendante » (ירד au v. 6), ce qui la rapproche de la justice des vv. 1-4 considérée comme un don de Dieu, comme fondement; dans les vv. 15-17, elle apparaît comme promesse d'avenir, grâce à la tonalité optative due à l'emploi des jussifs. Ainsi la bénédiction ramasse en elle-même les divers éléments du psaume (19).

d) quelques mots-clés

Le terme « paix » apparaît au centre des vv. 1-4, et en position finale dans les vv. 5-7, ce qui fournit une confirmation pour la détermination de ces unités. Ainsi lié à la justice, puis à la prospérité, le terme prépare le développement du thème dans les vv. 8-11 où il n'apparaît pas: qualité du style du psaume.

Le verbe « donner », lui, est placé au début de l'unité 1-4 et de l'unité 15-17. Dans le premier cas, il s'agit du don de la justice au roi, dans le second, du don de la richesse: une telle disposition n'est sûrement pas fortuite, puisqu'elle renvoie clairement au rêve de Salomon à Gabaon (1 R 3), où, pour avoir demandé le discernement en vue de bien juger, Salomon se voit accorder en plus la richesse. Par cette allusion double, les unités initiales et finales sont liées entre elles.

3. *La structure du psaume*

Le premier effort vers la structure d'un texte s'attache à la délimitation des unités qui le composent. Les divers éléments de l'analyse syntaxique et de l'analyse lexicale convergent dans la détermination des unités de base du Ps 72. Clairement, les divisions du psaume apparaissent être: 1-4. 5-7. 8-11. 12-14. 15-17.

(19) On rejoint ici les résultats concernant la place de la bénédiction dans le psaume de l'article de Renaud, cité à la note 3.

Peut-on distinguer des parties dans le Ps 72? Prière ou prophétie, ou les deux à la fois, le psaume développe un discours à propos d'un roi qui accède au pouvoir; la référence au roi apparaît de façon plus explicite aux versets: 1 (למלךְ חן); 9 (לפניו); 15 (ויחי); ce qui permet de proposer une division du texte en trois parties. Une première partie (vv. 1 à 7) est davantage de l'ordre du «fondement», de ce qui va assurer l'avenir du règne (le don de la justice par Dieu); une seconde partie (vv. 8 à 14) relève du «réel historique», en envisageant les conditions concrètes du règne (relations extérieures de paix, action de justice à l'intérieur); la troisième partie (vv. 15 à 17) consiste en un ensemble de souhaits qui rassemble les divers thèmes sous la bénédiction. D'où un schéma de la structure du psaume (dessous). Un tel schéma permet un premier repérage des aspects dynamiques de la structure.

Structure du Ps 72

« fondement »			
	1-4	justice comme don de Dieu	don
	5-7	prospérité, paix	
« histoire »			
	8-11	paix, prospérité intérieure-extérieure	
	12-14	justice	action
« souhait »			
	15	prospérité grâce à l'extérieur	
	16	à l'intérieur	
	17	Nom	bénédiction

Le thème de la prospérité se développe en trois moments au long du psaume:

vv. 5-7	prospérité comme effet de la durée du règne
vv. 8-11	prospérité comme effet des relations extérieures
vv. 15-17	prospérité comme signe de la bénédiction.

La prospérité du pays est tout d'abord fécondité de la terre (vv. 5-7), puis richesse des relations avec les royaumes lointains (vv. 8-11), enfin bonheur lié à la bénédiction (vv. 15-17: «qu'ils fleurissent...»). Le roi est médiateur d'un rapport entre le peuple et le pays, en ce sens que son règne est synonyme de prospérité, de paix pour le peuple et le pays. C'est là un premier aspect du pouvoir du roi, pouvoir exercé de telle manière, notamment au niveau des frontières et des relations avec l'extérieur, qu'il crée les conditions d'une telle prospérité.

Un second aspect se laisse découvrir en suivant la dynamique des groupes qui interviennent dans le psaume. Le peuple au v. 2 est tout de suite défini comme les pauvres, les indigents (vv. 2-3); puis apparaît l'oppresseur (v. 4), ce qui crée une tension: le pouvoir du roi doit changer quelque chose à cet antagonisme pauvre/oppresseur (cf. l'opposition des verbes sauver/écraser). D'oppresseur, on passe facilement à «puissants» (vv. 9-11), à tous ceux qui menacent ou pourraient menacer la paix; le texte revient ensuite au groupe des pauvres-indigents, pour lequel est requise, de façon explicite et développée, l'action du roi (vv. 12-14).

Le second aspect est donc celui de la justice; le roi doit avoir un pouvoir qui soit justice effective. Dans l'ensemble des vv. 1-14, cette justice est d'abord don reçu de Dieu (v. 1), puis action effectivement réalisée dans le réel historique (vv. 12-14). Par rapport au premier aspect, celui de la prospérité, le second aspect, celui de la justice, a un effet critique de par sa position d'encadrement:

Justice reçue

fécondité

paix, prospérité

justice exercée.

Tels sont les premiers éléments dynamiques de la structure du psaume. Mais n'y a-t-il là qu'un agencement ordonné des thèmes de justice, paix et prospérité à l'occasion de l'accession d'un roi sur le trône de Jérusalem? On a déjà fait des allusions au règne de Salomon. L'examen de ces allusions permettra de dégager la cohérence du modèle de royauté que propose le psaume, et ainsi d'atteindre la

structure du texte dans les liens que celui-ci entretient avec des contextes socio-historiques.

II. Le modèle salomonien: les allusions dans le Ps 72

Les allusions historiques — et géographiques — dans le Ps 72 sont clairement perceptibles à la lecture. Elles concernent surtout la royauté salomonienne, avec le songe de Gabaon, et les limites de l'« empire » de Salomon.

1. *L'idéal salomonien*

Les éléments principaux de l'image du règne de Salomon énumérés en 1 R 3–10 trouvent des échos dans le Ps 72, et en premier lieu le songe de Gabaon.

Gabaon fut le théâtre de nombreux événements rapportés dans les livres historiques entre Jos 10 et 1 R 3: le dernier est celui du songe que Salomon eut en ce lieu, au début de son règne.

L'épisode raconté en Jos 10 — en termes de ruse et d'alliance — ouvre à Josué la porte de la montagne centrale. Gabaon était une des villes hivvites qui formaient un « coin » dans le centre du pays montagneux, à l'ouest de Jérusalem; ces villes sont une barrière entre Ephraïm-Israël dans le Nord et les tribus du Sud incluant Juda. Saül sera le premier à inclure ces villes sous la domination « israélite » dans son « zèle pour le peuple d'Israël et de Juda » (2 S 21,2): il a cherché à abattre ces villes pour réaliser l'unité Israël-Juda, perpétrant une violence que David devra réparer. Gabaon est le lieu d'un combat symbolique entre les héros de Abner (Nord) et ceux de Joab (Sud) (2 S 2,12-32). Après être sacré roi d'Israël, David doit encore repousser les Philistins qui menacent l'unité du royaume en s'appuyant sur des positions dans les villes hivvites: victoire de Gabaon. Pour s'assurer la tranquillité, David reprend les négociations avec les Gabaonites, pour réparer le tort fait par Saul (2 S 21).

Le fait que le songe de Salomon ait lieu à Gabaon est à placer dans la perspective de l'unité du pays, bien qu'il soit mis dans un contexte précis, religieux pour l'essentiel. Les sacrifices qu'il fait à Gabaon sont motivés par une stratégie politique de paix et d'unité intérieure, faisant droit à une diversité (religieuse autant que politique) des peuples qu'il veut rassembler dans un unique royaume.

Après les épisodes de la conquête du pouvoir, et avant les descriptions du royaume salomonien, le livre des Rois place le dyptique du songe et du jugement de Salomon (1 R 3). Le songe est de l'ordre de l'imaginaire, le jugement de l'ordre du réel concret; le songe prend ses racines du côté du fondement, de la profondeur, le jugement en traduit l'effet dans l'action historique.

Il n'y a pas de correspondance de structure entre le songe tel qu'il est raconté en 1 R 3,4–15 et le Ps 72, au sens où le récit de 1 R 3 pourrait fournir un schéma littéraire au psaume. Mais il y a de nombreux contacts entre les deux textes:

a) le contexte d'un changement de règne, de type dynastique (Ps 72,1: « roi et fils de roi » et 1 R 3,6.7: « David mon père »);

b) l'importance de l'action de YHWH comme don (Ps 72,1: « donne » et 1 R 3,5: « demande ce que je dois te donner », 3,9: « donne à ton serviteur »);

c) la racine שפט soit sous la forme du verbe (1 R 3,9), soit sous la forme du substantif משפט (Ps 72,1.2);

d) la longue durée du règne et de la vie (1 R 3,14: « je t'accorderai une longue vie » et l'extension temporelle des vv. 5-7 du psaume).

La connivence du Ps 72 avec le songe de Salomon, perçue par de nombreaux auteurs (20), est située dans le texte du psaume au niveau de ce que l'on a appelé plus haut « fondement » (première partie: vv. 1-7). Le psaume reprend du songe l'élément proprement théologique, par la mise en exergue au v. 1 du verbe « donner » (21). La légitimation du roi (22) trouve ainsi son fondement dans un don de YHWH, celui de la justice. Fondement de la royauté dans un contexte d'utopie: se correspondent ici le *rêve* de 1 R 3 et la marque que donne au psaume l'emploi massif de futurs-jussifs.

(20) L. JACQUET, *Les Psaumes et le cœur de l'homme*, II (Paris 1977) 408; MURPHY, *A Study,* 3; A. HAKAM, ספר תהילים (מפורש בידי..., ירושלים 1970) 424.

(21) Terme réutilisé au début de la dernière unité, vv. 15-17, au sujet de la richesse: cf. la remarque des pp. 56-57.

(22) Le songe à Gabaon comporte une requête de légitimation de la part de Salomon; cf. C.L. SEOW, « The Syro-Palestinian Context of Solomon's Dream », *HTR* 77 (1984) 141-152.

Les versets 10 et 11 font allusion à des éléments importants de l'image du règne de Salomon élaborée en 1 R 3–10; ce règne a vu le développement d'une organisation de l'empire davidique avec une administration plus forte (liste de fonctionnaires: 1 R 3,1-19), étant donnée l'étendue de l'empire; l'activité de Salomon en matière de construction et d'échanges commerciaux est fortemente soulignée (1 R 5,15-26 ... 9,10-14). C'est ce dernier aspect que reprend le v. 10 du psaume.

Enfin, le v. 15 est une allusion très claire à la visite de la reine de Sheba en 1 R 10,1-13: l'or de Sheba apporté par la reine (1 R 10,2.10); le thème de la bénédiction (inclusion de la partie 15-17 du psaume: 1 R 10,8.9); enfin le ton général de souhait formulé au profit du roi: autant de points communs aux deux textes.

Ainsi, le psaume 72 fait constamment référence au règne de Salomon, en lien avec les principaux éléments de 1 R 3–10, et quasiment dans le même ordre; or, ces chapitres des livres des Rois, outre la difficulté qu'ils présentent à cerner la réalité historique du royaume de Salomon, manifestent une tendance à construire une image forte du règne de ce roi, image qui passera ensuite à la postérité: le roi sage entre les sages, au règne puissant et facteur de paix. Image idéale, utopique en quelque sorte (23).

Le psaume 72, quant à lui, participe aussi à cette idéalisation du roi, mais il se démarque du témoignage de 1 R 3–10 sur un point important: il s'intéresse de très près, et avec quelque urgence, au problème de la justice sociale.

2. *Le verset 8 et les frontières du royaume de Salomon*

Ce verset est généralement interprété en termes de domination mondiale du règne à venir.

On trouve six références explicites aux frontières du pays dans l'Ancien Testament dans une formulation voisine de Ps 72,8: 1 R

(23) « Dès la première mise en forme des témoignages retenus sur le règne de Salomon, on sent un désir d'idéaliser, non seulement la personne du roi, mais aussi l'époque elle-même, au point que ce n'est qu'entre les lignes qu'on peut en découvrir les faiblesses, en particulier sur le plan social », J. BRIEND, article « Salomon », *DBS*, vol. XI, col. 449. On notera pour y revenir plus bas, que Briend propose pour le tableau brossé par 1 R 3–10 une date dans la seconde moitié du VIIIème siècle, voire le début du VIIème (col. 445).

5,1; 1 R 5,4; Gn 15,18-21; Dt 11,24; Jos 1,4; Ex 23,31. Par ailleurs, la formulation exacte du psaume se retrouve dans seulement deux références: à propos d'Abraham en Si 44,19-21 (selon le texte hébreux du MS. B) et en Za 9,9-10. Les 14 références de אפסי ארץ dans l'Ancien Testament montrent que dans l'ensemble le sens de l'expression est la totalité du monde connu.

La formule du Ps 72,8 est clairement post-exilique, et figée dans sa formulation; du fait qu'elle emploie les termes «extrémités de la terre», elle a une tonalité d'extension totale sur l'ensemble du monde connu. Mais comme telle, elle est le résultat d'une transformation des frontières pré-exiliques: à savoir celles de Salomon, ou celles qu'on lui a attribuées. Saebø a montré (24) que la formule du v. 8 a pour point de départ la description des frontières du royaume de David-Salomon (avec notamment l'usage de l'expression מים עד־ים), et que dans une phase ultérieure, elle a tendu à désigner un règne mondial (par la suppression de l'article devant ים et l'usage de אפסי־ארץ dans un sens d'extension maximale).

Ainsi, originellement, le v. 8 fait référence au territoire de Salomon, de manière idéologique (25): il s'agit là d'une extension idéale, pour les époques à venir, des frontières d'Israël.

3. *Les versets 5-7 et 15-17*

Etant donnée la prégnance du modèle salomonien sur une bonne partie du psaume, on peut se demander si d'autres allusions peuvent être discernées en d'autres parties du texte.

Le verset 6 pourrait faire allusion à l'histoire de Gédéon (Jg 6–8), particulièrement à l'épisode de la toison (26). Le contexte des vv. 6-7 est cohérent avec le contexte historico-littéraire des traditions de Gédéon: ambiance économique agricole, importance des pluies,

(24) M. SAEBØ, «Vom Grossreich zum Weltreich. Erwägungen zu Pss LXXII 8, LXXXIX 26, Sach IX 10b», *VT* 28 (1978) 83-91, particulièrement 88-90.

(25) C'est le «davidisch-salomonisches Grossreich»: cf. SAEBØ, «Vom Grossreich», 86.

(26) Il y a d'abord un contact lexical: le terme גז, rare dans l'Ancien Testament (Dt 18,4; Job 31,20; Am 7,1 et ici), est fortement apparenté au terme גזה employé 7 fois en Jg 6,37-40. On notera ensuite la reprise dans le v. 6 du Ps 72 de l'alternative ארץ / גז qui est centrale dans l'épisode de Gédéon.

nécessité de protéger les récoltes en vue de la prospérité, long temps de paix.

L'image qui serait alors insérée dans le psaume par cette allusion à Gédéon est celle d'un juge des commencements de l'histoire d'Israël en Palestine; pour la première fois, on a proposé à ce juge la royauté, à cause de sa capacité de «sauveur» (v. 4a) contre un empire extérieur fort, «oppresseur» (v. 4b) sur le plan de la prospérité économique, et sans doute aussi en fonction de sa faculté de rassembler, d'amorcer une organisation plus unifiée (militairement, sinon politiquement) des populations qui formeront Israël.

Cette hypothèse reste faible, pour deux raisons: d'une part, le contact lexical n'est pas tout à fait convaincant, d'autre part l'allusion jouerait alors d'une manière différente par rapport au modèle salomonien. Alors que les références à Salomon sont d'ordre descriptif, le renvoi à Gédéon est de l'ordre de l'action historique, laquelle s'insère mal, comme allusion, dans l'ensemble des vv. 5-7.

Les éléments principaux des vv. 5-7 et 15-17 sont le lien entre le soleil et la durée (vv. 5 et 17), la fécondité de la terre (grâce aux eaux dans la première unité), et le nom. Il est possible que ces trois éléments renvoient à un contexte culturel égyptien (importance du soleil, de la fécondité des eaux du Nil et du rôle de Pharaon à cet égard), au plan de la conception de la royauté, ce qui ne serait pas complètement surprenant quand on sait les liens entretenus par Salomon avec l'Égypte (1 R 3,1). Mais ceci reste de l'ordre de la supposition.

4. *Le psaume 72: un discours-programme*

La référence à la royauté salomonienne donne sa cohérence au psaume 72 ([27]). Le règne de Salomon est l'objet d'une réflexion ordonnée qui structure dans le psaume ce que les auteurs appellent des «thèmes» (justice, paix, prospérité, bénédiction) en un modèle socio-politique. Par modèle, on entend habituellement un ensemble d'idées, de références qui fournissent une représentation opératoire du phénomène que l'on analyse. Au plan socio-politique, il s'agit de ce qui, dans le discours et le faire d'une société, constitue et articule la réalité sociale en fonction d'un ensemble cohérent de significa-

([27]) C'est peut-être en ce sens que l'on pourrait interpréter la «dédicace» du psaume à Salomon: לשלמה au v. 1; cf. Renaud, «De la bénédiction», 309, note 10.

tions et de symbolismes, élaborés dans le présent ou déjà disponibles dans la mémoire, et où l'imaginaire social joue un rôle fondamental. L'époque de Salomon revêt un caractère d'idéal ([28]), occupe comme telle une position dans la mémoire collective, tient lieu de référence et fournit significations et symbolismes; plutôt que de parler de façon trop générale d'idéologie royale, il est plus cohérent et plus précis, et historiquement plus juste, de parler ici de modèle socio-politique.

Le psaume 72 se rattache difficilement, on l'a vu, à un rite. Des deux aspects du rite, («ce qui est dit», «ce qui est fait»), il privilégie le côté du dire, non seulement en ce qu'il serait un discours prononcé à un certain moment du rite, mais plutôt en ce qu'il est presque uniquement «discours» ([29]), d'une certaine manière détaché, séparé du rite et du rituel. Il prend l'occasion d'un événement ritualisé (l'avènement d'un roi au trône) pour *dire* quelque chose de façon cohérente, en référence à un «symbolisme déjà là» (les allusions historiques à Salomon).

Le texte comporte un schéma logico-temporel ordonné. Les trois parties du psaume enchaînent les divers thèmes en les portant d'un paragraphe de l'ordre du fondement (vv. 1-8), à travers un paragraphe de l'ordre du réel historique (vv. 9-14), vers un paragraphe de l'ordre de l'avenir, sous la forme optative des souhaits (vv. 15-17). Ce schéma logique d'une part, et l'emploi massif de verbes au futur et au jussif d'autre part, construisent un discours réfléchissant sur les conditions de l'avenir.

Discours sur le roi, à propos du roi, le psaume vise en fait les conditions de l'avenir du *peuple*. Quel est, en effet, le «point de vue» ([30]) du psaume? Le texte n'est pas de caractère prophétique, ni de caractère sacerdotal: en fait, le point de vue n'est pas situé institutionnellement. Il procède d'une distance critique, d'un regard qui insère le discours sur le roi dans un mouvement plus large que les stricts événements, d'un regard qui possède la mémoire de l'histoire: le point de vue est — fictivement, ou bien «imaginairement» — ce-

([28]) Cf. la citation de Briend, note 23.

([29]) Un discours est «un développement oratoire fait devant une réunion de personnes», ou bien «un écrit littéraire didactique qui traite d'un sujet en le développant méthodiquement» (*Le Petit Robert* [1976] 490). Le Ps 72 est à mi-chemin de ces deux définitions.

([30]) Ou, en d'autres termes, quel est le milieu porteur du texte?

lui du peuple. Point de vue bien marqué par le triple usage de עם aux vv. 2.3.4, et par le mouvement très ferme de la réflexion qui va de «peuple» (et tout d'abord «ton peuple», עמך, à savoir le peuple de YHWH) aux pauvres, indigents et opprimés qui en constituent la majeure partie.

La perspective classique de l'histoire des formes s'interroge sur le genre littéraire d'un texte, genre littéraire étant entendu comme une forme littéraire en lien avec un contexte socio-culturel. A propos de notre psaume, on a vu que l'alternative prière/prophétie n'était pas complètement satisfaisante. Il faut remarquer que l'école des formes s'est surtout intéressée au culte, et très peu à la sphère du politique: or, c'est très exactement le domaine dans lequel se développe le Ps 72, discours sur un roi proposant une vision socio-politique de l'avenir du peuple. On pourrait alors caractériser le psaume comme discours d'intronisation, mais on préférera parler de *discours-programme,* pour faire mieux ressortir le caractère idéologique du texte et son orientation vers l'avenir. Une telle suggestion présente l'avantage de bien situer le psaume dans l'ordre qui est le sien, à savoir la sphère du politique, la réflexion sur les conditions du pouvoir.

Le Psaume 72 est un discours qui, à l'occasion de l'avènement d'un roi, propose d'imaginer l'avenir du peuple et ses conditions, en tant que celui-ci est composé de pauvres et d'indigents qui crient justice. La préoccupation d'un exercice effectif de la justice est structurante de la disposition du psaume, elle indique une intention critique par rapport au modèle salomonien. Et cependant, on n'a pas décelé, à ce niveau, d'allusion historique. Peut-on alors suggérer un contexte historique pour une telle exigence? Il faut maintenant s'interroger sur l'éventuelle datation du psaume, et sur son problématique caractère messianique.

III. Le Ps 72, un texte messianique du temps d'Ezéchias?

Plusieurs indices sont apparus au cours de l'étude du psaume qui permettent de proposer une hypothèse de datation.

Seul le v. 8 présente une facture clairement postexilique; il est en fait issu d'une rédaction postérieure. Mais surtout l'absence du thème de l'élévation du roi, de sa session à côté de YHWH, empêche de recourir à une datation aussi tardive que l'Exil.

L'allusion discrète à une intronisation coïncidant avec la fête d'automne oblige à remonter à un temps où cette fête avait plus

d'importance que la fête de Pâque. L'absence de références aux thèmes des alliances (davidique ou sinaïtique) est une indication pour une époque où les conceptions de ces alliances ne sont pas encore dominantes, ni même peut-être élaborées, donc en tout cas avant Josias. La quasi-absence de retouche deutéronomiste va aussi dans le même sens, de même que l'absence totale de références religieuses à propos de l'intronisation du nouveau roi induit à penser à une époque antérieure aux réformes religieuses d'Ezéchias et de Josias. Cependant, ces trois derniers indices, basés sur des absences, peuvent aussi être interprétés comme pointant vers un milieu plutôt que vers une époque.

C'est ici que la connivence du Ps 72 avec l'ensemble de 1 R 3–10 prend toute son importance: elle peut être un indice de l'appartenance du psaume à une école de pensée que J. Briend date de la seconde moitié du 8ème siècle ([31]). Cette hypothèse est cohérente avec les arguments déjà donnés, plus encore elle se trouve confirmée par les thèmes de l'unité intérieure du pays (allusion au songe de Gabaon) et de sa prospérité qui correspondent bien à une époque où le royaume de Juda devient le seul responsable symbolique de l'unité du pays et connaît une réelle montée en importance: après la chute du royaume du Nord, sous la première partie du règne d'Ezéchias.

Enfin, les préoccupations concernant la justice, stratégiques dans le Ps 72, sont, on le sait, conséquences de l'évolution des contextes économiques en Israël, puis en Juda, dans le courant des 8ème et 7ème siècles, ainsi qu'en témoignent les codes du Pentateuque, notamment celui du Deutéronome ([32]). La réflexion que ces changements économiques et sociaux vont enclencher est portée dans un premier temps par les milieux prophétiques du Nord dans le 8ème siècle, avant d'être relayée de façon magistrale par la pensée deutéronomiste au cours du 7ème siècle.

([31]) « L'idéalisation de l'époque salomonienne suppose un éloignement par rapport au règne réel du roi, et elle est sans doute le signe d'un besoin de glorification de la royauté pour une époque de crise où la royauté davidique était mise en question. La rédaction pourrait ainsi être contemporaine de la prédication du prophète Isaïe à Jérusalem », tout en provenant d'un milieu différent (BRIEND, « *Salomon* », col. 445).

([32]) On retrouve par exemple les deux termes עני et אביון en Dt 15, à propos de l'année jubilaire; voir en particulier le v. 11.

On peut donc raisonnablement penser que le Ps 72 provient d'un milieu pro-salomonien dont l'influence prépondérante s'est manifestée dans la première partie du règne d'Ezéchias, avant le tournant du 7ème siècle.

Le Ps 72 se rattache-t-il à l'intronisation du roi Ezéchias? C'est possible. Mais une telle question met en évidence une manière souvent inadéquate de proposer la datation d'un texte, à savoir la recherche d'une correspondance immédiate entre un texte et un moment historique. Le psaume, avons-nous dit, est un discours; comme tel, c'est-à-dire comme écriture, il est à distance du contexte dans lequel il est élaboré. Le milieu porteur du psaume, ce que nous avons appelé « le point de vue du psaume», fournit un chaînon indispensable entre le texte et son contexte historique. Pétri d'un idéal salomonien, sachant cependant le critiquer en fonction de l'exigence de justice qui se fait plus prégnante à cette époque, ce « milieu » a pour visée de définir, au moment sans doute d'une intronisation, les conditions du pouvoir auquel accède le roi. Il vise l'avenir, essaye d'en imaginer les possibilités. Entre le texte et son contexte, le milieu porteur introduit un jeu flottant qui est la condition pour que l'écrit, le discours, puisse être interprété, notamment messianiquement. Dans cette perspective, le psaume n'est pas un psaume messianique au sens habituel, car il ne développe pas une figure messianique, personnelle, médiatrice du salut. Le Ps 72, *à l'occasion* d'une intronisation, ou mieux en se plaçant dans le cadre imaginé d'une intronisation, est un discours portant sur l'avenir du peuple ([33]).

Le psaume se prête à une interprétation en termes de royauté idéale, non en termes de roi futur. Un tel travail d'imagination prend appui sur un modèle socio-politique, le règne de Salomon idéalisé, et est contrôlé théologiquement: l'image du règne comme porteur de prospérité et de bonheur pour le peuple et pour le pays trouve son fondement dans le don de la justice par YHWH, don qui est en fait la condition nécessaire de l'avenir.

([33]) Un tel discours peut paraître paradoxal et franchement idéaliste à l'époque de la montée de l'empire assyrien. En fait, il n'est pas impossible de penser que, justement, ce contexte international est un excellent cadre pour le travail d'élaboration d'un modèle socio-politique pour Juda tel qu'il s'exprime dans le Ps 72. Son caractère utopique en sort renforcé.

C'est alors dans un sens restreint que l'on pourra parler de texte messianique à propos du Ps 72. Un texte messianique est un écrit qui a partie liée avec l'imaginaire social: la mémoire du passé et le travail de la réflexion sur les déficits du présent offrent une vision cohérente de l'avenir du peuple.

Centre Sèvres
35, rue de Sèvres
F-75006 Paris

J.-M. CARRIÈRE

SUMMARY

The Messianic character of Ps 72 is usually discussed by identifying the themes of Messiah and of universal kingship. A syntactic and lexical analysis of the text, with attention given to allusions to Solomon's kingship, makes it possible to define the psalm as a programmatic speech, in the political sense of the term, and to date it to the time of Hezekiah. As a piece of literature which goes hand in hand with social idealism, Ps 72 is Messianic: a critical memory of the past and an assessment of the weaknesses of the present lead to a coherent vision of the people's future.

Les Juifs selon les Actes des Apôtres et les Épîtres du Nouveau Testament [1]

De quelle façon les épîtres du NT et les Actes des Apôtres parlent-ils des Juifs? Cette importante question n'est pas facile à traiter, car on peut la considérer de deux points de vue très différents, le point de vue des faits et celui de la doctrine, et ces deux points de vue interfèrent inévitablement l'un avec l'autre. Déjà pour définir de quels Juifs on veut parler, on se trouve embarrassé. Pierre et Paul étaient des Juifs et se déclaraient tels (cf. Ga 2,15; Ac 21,39; 22,3). La plupart des premiers chrétiens étaient des Juifs et n'avaient aucunement l'impression d'avoir perdu leur identité juive; au contraire, ils étaient convaincus de la posséder mieux que jamais. Lorsque nous posons la question, nous la posons d'un point de vue anachronique. Pour être précis, nous devrions distinguer, parmi les Juifs dont parlent les épîtres du Nouveau Testament et les Actes des Apôtres, plusieurs catégories différentes, qui se distinguent en fonction de leur attitude envers la prédication chrétienne, attitude qui peut être d'ignorance, d'adhésion, de refus, d'opposition. Par ailleurs, nous ne pouvons nous contenter d'une enquête basée sur le seul mot *Ioudaios*, « Juif »; il nous faut tenir compte aussi des autres appellations possibles (« fils d'Abraham », « descendance d'Abraham », « enfants de la promesse », « fils d'Israël », « Israël », « Israélite », « la circoncision », « le peuple ») et considérer en outre le rapport des personnes ainsi désignées avec la Loi de Moïse (*Nomos*) et avec la Première Alliance (*Diathēkē*). Le problème se révèle donc très complexe.

I. Les Juifs selon les Actes des Apôtres

Les Actes des Apôtres nous offrent un récit, partiel et orienté, de l'histoire de l'Église primitive. L'exégèse structuraliste nous a enseigné à considérer dans un récit les « transformations » qui y sont

(1) Article écrit à l'occasion du 25e anniversaire de la Déclaration Conciliaire *Nostra Aetate* (28 octobre 1965), dont le paragraphe 4 traite des rapports entre l'Église et les Juifs.

opérées, tant dans la présentation des personnages que dans celle des situations. Quelles transformations peut-on observer dans les Actes des Apôtres à propos des Juifs?

1. Une donnée de base est à souligner, car il arrive qu'elle disparaisse de la conscience chrétienne: *les premiers croyants sont des Israélites*, groupés à Jérusalem, capitale de la Judée (Ac 1,8.12; 2,5.14; etc.), autour des «apôtres» (Ac 1,2.26; 2,37; etc.), eux-mêmes «Galiléens» (1,11; 2,7). Leur foi les attache à un Juif, Jésus (1,1.11; etc.), condamné à mort par l'autorité romaine, qui avait cédé à la pression des Juifs (cf. Ac 2,23; 4,27; 13,28), mais reparu ensuite «vivant» (1,3), ressuscité (2,24.32; 3,26; etc.) et monté au ciel (1,9-11).

Cette situation des premiers chrétiens comportait évidemment une forte *tension* entre leur appartenance au peuple d'Israël et leur adhésion à un maître rejeté par ce même peuple. La tension aurait pu provoquer, de leur part, une rupture. Mais on constate que ce ne fut pas le cas. Pourquoi? Parce que la résurrection de Jésus fut comprise comme une intervention positive de Dieu qui offrait au peuple d'Israël le pardon (2,38; 5,31).

L'attitude des apôtres dans les Actes n'est donc *pas de rupture*. Ils s'adressent à leurs compatriotes Juifs comme à des «frères» (2,29; 3,17; etc.), sans prononcer aucune exclusion à l'égard de qui que ce soit; ils ont conscience que leur message vaut pour «toute la maison d'Israël» (2,36). L'injuste condamnation de Jésus est considérée comme une faute commise par ignorance; ni le peuple, ni ses «chefs» n'en sont pleinement responsables (3,17) et Dieu en a pris occasion pour réaliser son dessein de salut (3,18).

Il est significatif que l'appellation *andres adelphoi*, «hommes frères», ne soit jamais utilisée dans les Actes pour parler à un auditoire païen (en 14,15 on trouve le simple mot *andres*; en 17,22 *andres Athēnaioi*), et que, d'autre part, elle ne soit pas réservée uniquement à l'assemblée chrétienne (1,16; 15,7.13), mais soit employée aussi pour s'adresser aux autres Juifs (2,29; 7,2; 13,26.38; etc.). Sur ce point, on ne note pas de «transformation» au cours du récit. Jusqu'au dernier chapitre du livre des Actes, les Juifs sont reconnus pour «frères», lorsqu'on s'adresse à eux, même en des circonstances où ils se montrent hostiles (23,1.5.6; 28,17). En deux occasions, ils sont même appelés «frères et pères» (7,2; 22,1), ce qui manifeste un lien encore plus profond et un respect particulier.

2. Une autre donnée importante est que les Juifs sont proclamés *destinataires privilégiés* du message pascal et du salut qu'il apporte. Ils ont la priorité en fait et en droit. En fait, parce que le message pascal est annoncé d'abord à Jérusalem. Le premier discours public de Pierre, le jour de la Pentecôte, s'adresse aux «hommes Juifs» et à «tous les habitants de Jérusalem» (2,14; cf. 2,5). Par la suite, l'évangélisation s'étend à la Judée (1,8; 8,1.4) et «à toute la région de Judée, Galilée et Samarie» (9,31). A cette priorité de fait correspond une priorité de droit, clairement affirmée dans la prédication apostolique: «C'est *pour vous* qu'est la promesse, déclare Pierre le jour de la Pentecôte, ainsi que pour vos enfants» (2,39). Après la guérison de l'infirme, il dit «au peuple»: «Hommes Israélites... Vous êtes, vous, les fils des prophètes et de l'alliance... C'est *pour vous d'abord* que Dieu a ressuscité son serviteur et l'a envoyé vous bénir...» (3,12.25-26). Devant le Sanhédrin, qui soumet les Apôtres à un interrogatoire, Pierre répond que Dieu a exalté Jésus «afin d'accorder par lui *à Israël* la repentance et la rémission des péchés» (5,31). La prédication de Paul adressée aux Juifs contient la même doctrine: «La promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie en notre faveur à nous, leurs enfants» (13,33). «C'était *à vous d'abord* qu'il fallait annoncer la parole de Dieu» (13,46). Conformément à cette priorité de droit, chaque fois que Paul arrivait dans une ville, il commençait, selon les Actes, par s'adresser aux Juifs. Il allait dans les synagogues le jour du sabbat, et se mettait à parler de Jésus (9,20; 13,5.14; 14,1; 17,1-2.10.17; 18,4.5.19; 19,8).

3. Les Actes rapportent que *beaucoup de Juifs firent bon accueil à la prédication apostolique*, qui affirmait l'accomplissement, dans le mystère du Christ, des promesses faites à Israël. Le jour de la Pentecôte, à Jérusalem, «environ trois mille personnes» se firent baptiser (2,41). Quelque temps après, «beaucoup de ceux qui avaient entendu la parole embrassèrent la foi et le nombre des hommes fut d'environ cinq mille» (4,4). Plus tard encore, «le nombre des disciples augmentait considérablement à Jérusalem», et Luc note en particulier — car le fait est remarquable — qu'«une multitude (*polys ochlos*) de prêtres obéissaient à la foi» (6,7). La dernière indication à ce sujet est donnée au ch. 21, lors de la dernière visite de Paul à Jérusalem. Jacques dit à Paul: «Tu vois, frère, combien de dizaines de milliers de Juifs ont embrassé la foi et ils sont tous pleins de zèle pour la Loi» (21,20).

La prédication de Paul dans les synagogues de la diaspora obtient également l'*adhésion de beaucoup de Juifs* à la foi chrétienne. Avec les Juifs, les textes mentionnent régulièrement des prosélytes ou des «craignant-Dieu» provenant du paganisme, qui fréquentaient les synagogues de ces régions. Il n'en reste pas moins vrai que les Juifs sont nommés en premier lieu. A Antioche de Pisidie, «beaucoup de Juifs et de prosélytes religieux (*tōn sebomenōn prosēlytōn*) suivirent Paul et Barnabé» (13,43). A Iconium, «une grande multitude (*poly plēthos*) de Juifs et de Grecs embrassèrent la foi» (14,1). A Bérée, «beaucoup d'entre eux (il s'agit des Juifs) embrassèrent la foi, de même que, parmi les Grecs, des dames de qualité et bon nombre d'hommes» (17,12). Tout cela constitue un rapport des plus positifs entre judaïsme et foi chrétienne.

4. Mais les Actes révèlent aussi un autre côté des choses. *A Jérusalem*, le succès de la prédication apostolique suscite des *réactions négatives* de la part des *autorités juives*, spécialement des autorités religieuses, autour de qui se groupait «le parti des Sadducéens» (5,17), qui n'admettaient pas que les apôtres «annoncent en la personne de Jésus la résurrection des morts» (4,2). On les accusait aussi de «faire retomber le sang de cette homme-là» sur les membres du Sanhédrin (5,28). Les apôtres sont arrêtés (4,3; 5,18), soumis à interrogatoire (4,7; 5,27), battus de verges (5,40); on leur interdit de parler au nom de Jésus (4,18; 5,28.40). Ils refusent de se soumettre à cette interdiction, car «il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes» (5,29). La prédication d'Étienne provoque ensuite une tension accrue avec d'autres secteurs du monde juif (6,9). Étienne est lapidé (7,58-59); une violente persécution se déclenche contre l'Église de Jérusalem (8,1). Luc ne dit pas pour combien de temps, ni quelle forme elle prend; il ne l'évoque dans la suite que pour la part qu'y prenait le futur apôtre Paul: «Saul, écrit-il, ne respirait que menaces et meurtre à l'égard des disciples du Seigneur etc.» (9,1-2). La réponse des juifs chrétiens à cette persécution est conforme à l'Évangile: Étienne prie pour ses bourreaux (7,59; cf. Mt 5,44; Lc 6,28); les croyants fuient dans d'autres endroits (Ac 8,1; cf. Mt 10,23). Leur prière ne reprend pas les imprécations des psaumes ou de Jérémie contre les persécuteurs (Ps 5,11; 6,11; 31,18; etc.; Jr 18,21-23); elle se contente de demander l'aide divine pour continuer à annoncer l'évangile avec assurance (*parrhēsia*), malgré les menaces (Ac 4,29-30).

5. Les Actes laissent percevoir une évolution dans l'attitude du «*peuple*» juif à l'égard des juifs chrétiens. Au début, la nouvelle communauté a «la faveur de tout le peuple» (2,47). Après la guérison de l'infirme, «tout le peuple accourut» vers Pierre et Jean, pour écouter ce qu'ils diraient (3,11). Il s'ensuit que les autorités juives, lorsqu'elles veulent empêcher les apôtres de propager la foi chrétienne, «ne voyaient aucune possibilité de les punir, *à cause du peuple*, car tous glorifiaient Dieu de ce qui s'était passé» (4,21). Plus tard, quand le commandant des gardes du Temple doit amener les apôtres devant le Sanhédrin, il le fait «sans violence, car (ses hommes et lui) craignaient le peuple; ils avaient peur d'être lapidés» (5,26). La situation change au cours de l'histoire d'Étienne. Luc rapporte d'abord qu'«Étienne, rempli de grâce et de puissance, opérait de grands prodiges et signes *parmi le peuple*» (6,8). Mais les Juifs de plusieurs synagogues le font accuser d'avoir prononcé «des paroles blasphématoires contre Moïse et contre Dieu» (6,11). Ils provoquent ainsi, dans le peuple, un revirement d'attitude analogue à celui dont Jésus avait été victime: «Ils ameutèrent le peuple» (6,12). La part prise par le peuple dans la lapidation d'Étienne n'est pas précisée. Le récit des Actes, en effet, insère d'abord une comparution devant le Sanhédrin (6,13-15) et un long discours d'Étienne (7,2-53); celui-ci se termine par de violentes invectives, inspirées de celles de l'AT contre le peuple rebelle (7,51-53). La lapidation vient alors; elle a toutes les apparences d'un lynchage (7,57-58), mais Luc ne mentionne plus le peuple à cet endroit du récit.

Après cet épisode dramatique, le peuple n'est plus jamais présenté comme favorable à la communauté des juifs chrétiens. Au contraire, son hostilité apparaît lorsqu'Hérode sévit contre certains membres de l'Église et fait exécuter l'apôtre Jacques (12,1-2). Hérode, en effet, constate alors que «cela est agréable aux Juifs»; la suite du texte montre qu'ici, l'expression ne désigne pas seulement les autorités juives, mais aussi le peuple. C'est, en effet, devant «le peuple» qu'Hérode veut faire comparaître l'apôtre Pierre (12,4). Celui-ci se montre conscient de l'hostilité du peuple, car, après sa libération miraculeuse, il déclare que le Seigneur l'a arraché «aux mains d'Hérode et à tout ce qu'attendait *le peuple des Juifs*» (12,11). Quelles étaient les raisons de cette attitude? Le texte n'en dit rien.

Quelques chapitres plus loin, c'est Paul qui, à son tour, est arrêté (21,30). Dans son cas, les motivations sont exprimées. Les Juifs d'Asie l'accusent de prêcher partout «contre le peuple, contre la Loi

et contre ce Lieu (le Temple) » et d'avoir profané le Temple (21,28). Ainsi s'explique que « le peuple accourut de toutes parts » (21,30) et tenta de le lyncher (21,31). Lorsque Paul est ensuite emmené par les soldats romains, « le peuple suivait en masse et criait: A mort! » (21,36). Aux accusations initiales, dont Paul démontrera qu'elles sont fausses et sans fondement (23,1; 24,12-16; 25,8; 26,22; 28,17-20), s'en ajoute une autre: le fait que Paul, dans son apostolat, donnait la préférence aux païens (22,21). Le peuple de Jérusalem s'en indigne (22,22-23) et rejoint par là la réaction de beaucoup de Juifs de la diaspora, comme nous le verrons dans un instant.

6. Pour décrire la *prédication de Paul dans le monde hellénistique*, Luc suit un *schéma*, dont l'importance est grande pour notre sujet, car la relation avec les Juifs y tient une place décisive. Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner les deux premières phases de ce schéma; elles sont à compléter par plusieurs autres, ce qui donne l'ensemble suivant:

1. Paul, arrivé dans une ville, prêche dans la synagogue aux Juifs et aux « craignant-Dieu » (13,5.14; 14,1; 16,13; 17,1-2.10.17; 18,4.5.19; 19,8);
2. Sa prédication est accueillie favorablement par les deux catégories (13,43; 14,1; 17,4.11-12; 18,4.20);
3. Le succès croissant de Paul auprès des païens provoque une réaction inverse chez les Juifs, qui s'opposent à Paul (13,44-45; 14,2; 17,5; 18,6; 19,9; c'est « partout la contradiction »: 28,22);
4. Paul répond à l'opposition des Juifs en déclarant qu'il se tourne désormais vers les païens (13,46-47; 18,6-7; 28,28) ou en rompant avec la synagogue (19,9);
5. Les Juifs passent de la simple opposition à la persécution (13,50; 14,5; 14,19; 17,13; 18,12-17; 20,3; 21,27-31 etc.);
6. Paul passe dans une autre ville (13,51; 14,6; 14,20; 17,10; 17,14-15; 20,3).

Ce schéma n'apparaît pas dans la première étape de la mission de Paul et Barnabé, celle de Chypre (13,4-12), mais il est complet dans la deuxième, celle d'Antioche de Pisidie (13,14-52), particulièrement détaillée. Ensuite, il n'est jamais répété de façon identique, ce qui aurait rendu le récit monotone, mais il est facile d'en reconnaître l'existence, sous les variations, à Iconium (14,1-7), à Thessalonique (17,1-10), à Bérée (17,10-15), à Corinthe (18,4-11) et à Éphèse (19,8-10).

Les éléments les plus significatifs pour le sujet qui nous occupe sont ceux des numéros 3 et 4. Le succès de la prédication de Paul auprès des non-Juifs provoque chez les Juifs une réaction de jalousie (13,45; 17,5), qui les rend hostiles au message de Paul. Luc avait déjà indiqué une réaction semblable, de la part du grand prêtre et de son entourage, devant le succès des apôtres à Jérusalem (5,17). Ici, la jalousie gagne l'ensemble des Juifs. Ils ne supportent pas d'être dépassés par les païens, plus empressés et plus nombreux qu'eux à accueillir la foi au Christ; ils se sentent menacés de perdre leurs privilèges de peuple élu et donc leur identité juive, car ils risquent de se trouver comme noyés dans une masse de non-juifs. La réaction du peuple de Jérusalem est du même ordre, lorsque Paul affirme sa vocation d'apôtre envoyé «aux nations» (22,21-23).

L'attitude de refus et d'opposition prise par les Juifs provoque un tournant dans l'activité apostolique de Paul: il renonce à évangéliser les Juifs et il s'adresse directement aux païens. Cette prise de position est mentionnée à quatre reprises: 1) en 13,46-47, par une déclaration solennelle de Paul et Barnabé, avec une citation biblique à l'appui; 2) en 18,6, par une déclaration solennelle de Paul, qui dégage sa responsabilité; 3) en 19,9, par une indication du récit de Luc; 4) en 28,25-28 enfin, par une déclaration finale de Paul, appuyée d'une longue citation d'Isaïe.

7. Le dernier texte est évidemment le plus important, car il constitue la conclusion de tout le livre et définit, aux yeux de Luc, la situation ultérieure de l'évangile. Hermann Hauser en a analysé les particularités(2). Le schéma précédent subit de notables modifications. Le début, en effet, n'est pas une prédication dans la synagogue, mais, fait unique et étonnant, une convocation par Paul des notables (*prōtous*) juifs (28,17). Paul leur expose ses convictions et «cherche à les persuader au sujet de Jésus» (28,23). Il obtient l'assentiment d'un certain nombre, mais ce que Paul veut ici, ce ne sont pas des conversions individuelles, c'est une prise de position officielle de la communauté juive. Il ne l'obtient pas et réagit en conséquence: il cite l'oracle d'Isaïe sur «ce peuple» (deux fois nommé), qui s'est bouché les oreilles et les yeux, et il proclame que «ce salut de Dieu est envoyé aux païens» (28,28). Concrètement, cela ne signifie pas

(2) H. J. HAUSER, *Strukturen der Abschlusserzählung der Apostelgeschichte (Apg. 28,16-31)* (AnBib 86; Rome 1979) 234.

— on le voit par la phrase suivante (28,30-31) — que les Juifs ne puissent pas, individuellement, être admis dans l'Église; cela signifie que l'Église, désormais, se développe indépendamment de la synagogue, parce que la communauté juive dans son ensemble n'a pas accepté la foi chrétienne. Cette situation paradoxale n'a pas à troubler les croyants, car elle est conforme aux prophéties.

Du fait que la situation du peuple juif est conforme aux prophéties, on pourrait être tenté de conclure qu'elle est normale, qu'il n'y a rien à y redire et qu'il existe désormais deux façons différentes d'obtenir le salut, celle de la foi chrétienne et celle des Juifs. Mais telle n'est pas la perspective de Luc. L'oracle qu'il cite dit explicitement que l'attitude prise par le peuple empêche Dieu de les guérir (Ac 28,27, derniers mots de la citation d'Is 6,10 LXX). Le salut ne peut venir que par le nom du Christ (Ac 4,12).

8. Le récit de Luc est manifestement incomplet. Il laisse beaucoup de questions sans réponse. Luc ne dit rien de l'organisation des chrétiens de Rome, ni de leur situation par rapport aux synagogues de la ville (28,15). C'est qu'il ne cherche pas à faire œuvre de chroniqueur, mais à indiquer l'orientation prise par l'histoire du «salut de Dieu» (28,28; cf. Lc 3,6; Ac 13,47). Après la rupture avec la communauté juive, la prédication chrétienne va désormais de l'avant «avec pleine assurance et sans obstacles» (28,31); ce sont les derniers mots des Actes. Il n'en reste pas moins vrai que la coexistence de la Synagogue et de l'Église garde des aspects conflictuels, du fait que l'Église se présente comme l'héritière authentique des promesses faites à Abraham, ce que la Synagogue refuse d'admettre.

Dans l'Église elle-même, les Actes montrent une distinction interne: d'une part, une très nombreuse communauté de Juifs chrétiens, qui restent attachés à la Loi juive et au culte du Temple (21,20.23-24.26), d'autre part, de multiples communautés de chrétiens pauliniens, où les non-Juifs constituent la majorité et où la Loi juive n'est pas observée. Selon les Actes, un *modus vivendi* a été défini, qui permet de maintenir la communion entre les deux genres de communautés, malgré cette notable différence (21,25; cf. 15,28-29). Les Juifs chrétiens de Jérusalem se sentent donc unis dans la foi aux chrétiens pauliniens et ils glorifient Dieu à leur sujet (21,19-20; cf. 11,18; 15,9.14-17.23). Mais ils se sentent aussi unis aux Juifs non-chrétiens par leur insistance sur la nécessité, pour les Israélites, de continuer à observer la Loi et les coutumes juives (cf. 21,20-24).

II. Les Juifs selon les épîtres du Nouveau Testament

Étant des écrits occasionnels, les lettres de Paul n'offrent pas un tableau d'ensemble comparable à celui des Actes des Apôtres, mais leur témoignage est antérieur et plus direct. Sur beaucoup des points que nous avons mentionnés, leur apport est convergent. Sur d'autres, elles présentent des perspectives originales et des approfondissements théologiques (3).

1. Paul confirme les *origines juives de la foi chrétienne et de l'Église*. La foi chrétienne est adhésion au Christ Jésus « issu de la lignée de David selon la chair » (Rm 1,3), « crucifié » (Ga 3,1; 1 Co 1,23; 2,2; 2 Co 13,4) et « ressuscité » (1 Co 15,4; Rom 6,9; 8,34; etc.). Les apôtres étaient « Juifs de naissance » (Ga 2,15), établis à Jérusalem (Ga 1,17). Les premières communautés chrétiennes furent celles de Jérusalem (cf. Rm 15,26-27) et de Judée (cf. 1 Th 2,14). « Hébreu, fils d'Hébreux » (Ph 3,5), l'apôtre Paul n'a jamais cessé de considérer tous les Juifs comme ses « frères » (Rm 9,3-4).

Selon Paul comme selon les Actes, les Juifs sont les *destinataires privilégiés* de la prédication chrétienne. « L'Évangile, écrit-il, est une force de Dieu pour le salut de tout croyant, *du Juif d'abord* et du Grec » (Rm 1,16; cf. 2,9-10). Dieu, en effet, avait promis cette bonne nouvelle aux Israélites « par ses prophètes dans les Saintes Écritures » (Rm 1,2). Le Christ, donc, « s'est fait serviteur des circoncis, à l'honneur de la véracité divine, pour accomplir les promesses faites aux pères » (Rm 15,8).

Cependant, les Juifs chrétiens de Judée ont été en butte à la *persécution de la part des autres Juifs* (1 Th 2,14). Paul lui-même, avant son adhésion au Christ Jésus a pris part à cette persécution. « Partisan acharné des traditions des pères » (Ga 1,14), ses convictions de « pharisien » (Ph 3,5) le portaient à « persécuter l'Église de Dieu avec frénésie et à la dévaster » (Ga 1,13; cf. 1 Co 15,9; Ph 3,6). Mais « saisi par le Christ Jésus » (Ph 3,12; cf. Ga 1,15-16; 1 Co 15,8), de persécuteur il devint « apôtre » (Ga 1,1.23), plein de zèle désormais pour « annoncer la foi que jadis il voulait détruire » (Ga 1,23). « Procurant l'accomplissement de l'Évangile du Christ depuis Jérusalem en rayonnant jusqu'à l'Illyrie » (Rm 15,19), il se savait « apôtre des nations » (Rm 11,13; cf. Ga 1,16; 2,7-9), mais se faisait ce-

(3) Dans les limites d'un article, il est impossible d'en faire un exposé complet. Seuls seront considérés quelques aspects importants.

pendant « Juif avec les Juifs, afin de gagner des Juifs » (1 Co 9,20; cf. Rm 11,14). A cause de son zèle apostolique, il dut subir l'opposition des Juifs non-chrétiens (1 Th 2,16) et leurs persécutions (1 Th 2,15; cf. 2 Co 11,24; Rm 15,31).

2. Le texte le plus ancien de Paul au sujet des Juifs parle de ces persécutions. Il est d'une rare violence polémique: les Juifs, dit Paul, ont infligé des souffrances aux Églises de Judée (1 Th 2,14), « eux qui ont aussi tué le Seigneur Jésus et les prophètes, qui nous ont persécutés, qui ne plaisent pas à Dieu et sont hostiles à tous les hommes, nous empêchant de prêcher aux nations pour qu'elles soient sauvées, de sorte qu'ils mettent le comble à leurs péchés toujours; mais elle est déjà venue sur eux, la colère, pour en finir » (2,15-16). Certains exégètes se sont efforcés de démontrer que ces versets ne sont pas authentiques, mais leur hypothèse n'a aucun appui en critique textuelle. Selon le témoignage unanime des manuscrits grecs, ce texte est bien de Paul. Il correspond d'ailleurs à son tempérament passionné.

Mais pour en apprécier correctement la portée, il importe de bien discerner la situation qui l'a provoqué, son *Sitz im Leben*. Celui-ci est révélé par une différence de temps dans les participes grecs et par une asyndète significative avant *kōluontōn*, « empêchant ». On voit par ces détails que ce qui provoque la diatribe de Paul, c'est l'opposition actuelle et continuelle de beaucoup de Juifs à son apostolat auprès des païens. Il ne s'agit donc pas, de la part de l'apôtre, d'une déclaration de principe. Étant lui-même juif, Paul n'a en principe aucune prévention contre ses frères de race. Sa diatribe n'est aucunement une manifestation d'antisémitisme systématique; c'est une véhémente *réaction de défense* contre les Juifs qui l'empêchent de porter aux païens la bonne nouvelle du salut.

Paul déclare qu'en faisant obstacle au salut des païens, les Juifs se montrent « hostiles à tous les hommes » et « déplaisent à Dieu ». Il met l'opposition actuelle des Juifs en relation avec les persécutions que ses compagnons et lui ont subies antérieurement et avec le sort infligé par les Juifs au Seigneur Jésus et aux prophètes. Ces rapprochements allaient de soi, car Paul était conscient du rapport de ses tribulations avec la Passion de Jésus (cf. 1 Th 1,6; 2 Co 4,10-11; Ph 3,10) et il concevait sa vocation à l'image de celle des prophètes (cf. Ga 1,15-16; Jr 1,5). Dans un de ses ouvrages, H. J. Schoeps a montré l'existence d'une tradition juive sur le

meurtre des prophètes ([4]). D'autre part, les expressions de Paul ont de nombreux rapports avec les diatribes évangéliques contre les scribes et les pharisiens (Mt 23,29-38), qui sont elles-mêmes en relation avec toute une série de textes de l'Ancien Testament. Les reproches contre le peuple hébreu sont fréquents et virulents dans l'Ancien Testament et ils sont accompagnés de menaces terribles. Paul s'inspire visiblement de cette tradition. Implicitement, il rapproche la situation des Juifs qui le persécutent de celle des Juifs du temps de Jérémie, qui, selon l'auteur du Deuxième Livre des Chroniques, « tournaient en dérision les envoyés de Dieu, méprisaient ses paroles, se moquaient de ses prophètes, tant qu'enfin la colère du Seigneur contre son peuple fut telle qu'il n'y eut plus de remède » (2 Ch 36,16). A en juger par les événements qui se déclenchèrent quelques années plus tard et aboutirent à une catastrophe semblable à celle du temps de Jérémie, le rapprochement n'était pas arbitraire.

Cela dit, il est important de noter que la situation relative des chrétiens et des Juifs était, au temps de Paul, exactement l'inverse de ce qu'elle est devenue par la suite dans notre monde occidental. Au lieu que les baptisés soient l'immense majorité et les Juifs une minorité exposée à de multiples dangers, les chrétiens formaient alors une minorité négligeable, que les Juifs surpassaient partout en nombre et, plus encore, en influence et en puissance. Dans les rapports entre chrétiens et Juifs non-chrétiens, c'était aux communautés chrétiennes — et non aux communautés juives — que revenait la place de la minorité opprimée. Telle est la perspective dans laquelle se situe la diatribe de Paul et qui permet de la comprendre.

Il s'ensuit, remarquons-le, que cette diatribe ne peut nullement servir de modèle aux chrétiens qui vivent dans une situation complètement différente. Du fait que les Juifs non-chrétiens ne sont plus en mesure de s'opposer à l'évangélisation des nations et ont renoncé depuis longtemps à cette prétention, on ne peut plus les accuser d'être par là « hostiles à tous les hommes » et de déplaire à Dieu.

3. Dans ses autres lettres, les adversaires que Paul affronte avec vigueur ne sont pas des Juifs non-chrétiens, mais des Juifs chrétiens ou des chrétiens judaïsants. C'est ainsi qu'en Ga 2,13 l'expression « les autres Juifs » (*hoi loipoi Ioudaioi*) désigne les Juifs chrétiens

([4]) H. J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen 1950), « Die jüdischen Prophetenmorde », 126-143.

alors présents à Antioche. Paul est en conflit avec eux à propos de la conduite à tenir envers les chrétiens non-Juifs, auxquels lui-même a refusé d'imposer la circoncision et l'observance de la Loi de Moïse. Les Juifs chrétiens peuvent-ils former une communauté séparée, par souci de *fidélité aux observances juives*? Paul déclare avec vigueur que non. Selon lui, ce serait contraire à «la vérité de l'Évangile» (Ga 2,14). Ce problème concret l'amène à approfondir la question doctrinale du rapport entre le salut par la foi, — ou plus exactement entre la justification par la foi, — et le recours aux œuvres de la Loi. La réponse qu'il donne ne définit pas seulement les relations entre chrétiens — Juifs et non-Juifs — à l'intérieur de l'Église, mais elle a nécessairement des conséquences décisives pour les relations entre l'Église et les Juifs non-chrétiens.

Cette réponse est radicale. Elle consiste à dire que la justification par la foi au Christ exclut le recours aux œuvres de la Loi de Moïse (Ga 2,16; Rm 3,28). En adhérant au Christ, Pierre, Paul et les autres Juifs chrétiens ont en fait renoncé — consciemment ou non, peu importe, — à baser leur justification sur l'observance de la Loi; bien plus, ils ont reconnu que les œuvres de la Loi ne fournissent à personne une base valable de justification (Ga 2,16; Rm 3,20). Cette doctrine paulinienne a provoqué des discussions sans fin. Il n'est pas rare qu'on l'interprète de façon inexacte et qu'on lui reproche de défigurer la position juive, en opposant la Loi et la foi, alors que les Juifs religieux s'attachent à la Loi comme à un don de Dieu reçu dans la foi. A quoi il convient de répondre que Paul n'oppose pas la Loi et la foi comme deux principes abstraits, mais se réfère concrètement à l'histoire du salut accomplie dans l'événement pascal. Par la mort et la résurrection du Christ, Dieu a présenté à son peuple et à tous les hommes l'unique base valable de la relation avec lui, le Christ Jésus (cf. 1 Co 3,11; Rm 9,33). Désormais, on ne peut plus prétendre croire en Dieu, si on refuse cette base de la foi, offerte par Dieu lui-même.

Paul démontre aux chrétiens judaïsants que leur position est incohérente, car elle revient à adopter, pour la justification, deux bases différentes, incompatibles entre elles: la foi au Christ et l'observance de la Loi. Amalgame insoutenable! «Si la justice vient de la Loi, c'est donc que le Christ est mort pour rien» (Ga 2,21). Paul s'attache alors à démontrer que la Loi n'a aucun titre à se présenter comme base de la justification. Sa démonstration, dans la lettre aux Galates, est évidemment unilatérale. Le rôle de la Loi y est décrit de manière

négative. La Loi est source de malédiction (Ga 3,10), car elle provoque les transgressions (3,19); on peut la comparer à un geôlier (3,23); elle impose un esclavage (4,3-5.24; 5,1). Venue après la «disposition» (*diathēkē*) établie par Dieu en faveur d'Abraham et de sa descendance, elle ne peut constituer qu'un intermède dans l'histoire du salut (3,19), car l'élément décisif est cette «disposition», qui était une «promesse» et s'est réalisée en Jésus-Christ (3,15-18.22).

Toutes ces affirmations attaquent directement la dévotion des Juifs envers la Loi, dévotion fondée sur les Saintes Écritures elles-mêmes, qui enseignent à considérer la Loi comme un don merveilleux accordé par Dieu à son peuple et comme un privilège qui met Israël bien au-dessus des nations (cf. Dt 4,6-8; Ps 147,19-20; Ba 4,1-4). L'identité juive est ainsi atteinte sous son aspect principal, le rapport avec Dieu.

4. On peut remarquer que, pour ce rapport, c'est surtout le rôle de la *Tora* que Paul examine, plutôt que celui de la *b^{e}rît*, mot que nous traduisons «alliance», mais dont le sens précis est discuté. «Engagement» serait une traduction plus exacte. La Septante a rendu *b^{e}rît* par le mot grec *diathēkē*, dont le sens général est «disposition» et le sens courant «testament». Dans Galates, Paul parle en deux endroits d'une ou plusieurs *diathēkē* (3,15-18 et 4,24), toujours dans le contexte de sa polémique contre la Loi.

En 3,15-18, il exprime une opposition très nette entre l'institution de la Loi et la *diathēkē* accordée par Dieu à Abraham. Pour parler de celle-ci, Paul se réfère au récit de Gn 15: la *b^{e}rît* y est un engagement pris par Dieu envers Abraham, de façon inconditionnée, sans qu'aucune exigence soit imposée à Abraham en contrepartie. Une fois ratifié solennellement par le rite de Gn 15,9-10.17, cet engagement n'est plus susceptible de révocation. Dieu ne saurait être infidèle à lui-même. Lorsqu'il a fait une promesse inconditionnée, il ne la révoque jamais.

Il est donc possible d'appliquer à la *b^{e}rît* donnée à Abraham la formule célèbre: «l'ancienne alliance que Dieu n'a jamais révoquée». Mais il faut alors ajouter la précision que Paul apporte: la «descendance d'Abraham» que Dieu avait en vue en établissant cette *diathēkē*, ce n'était pas le peuple juif, c'était le Christ (Ga 3,16) et tous ceux qui lui appartiennent, qu'ils soient Juifs ou Grecs (3,28): «Si vous appartenez au Christ, vous êtes donc descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse» (3,29). Selon Paul, les Juifs qui re-

fusent d'appartenir au Christ par la foi se mettent par là en dehors de l'alliance donnée par Dieu à Abraham. Il ne sont pas «le peuple de Dieu de l'ancienne alliance jamais révoquée».

Par leur attachement à la Loi plutôt qu'au Christ, ils se maintiennent dans la *b^{e}rît* du Sinaï, dont la Loi est une composante essentielle. L'AT, on le sait, va jusqu'à identifier *b^{e}rît* du Sinaï et Loi (Dt 4,13; Si 24,23). Mais que vaut maintenant cette *b^{e}rît*? Paul souligne fortement qu'elle est très différente de la *b^{e}rît* de Gn 15. L'alliance d'Abraham était une promesse inconditionnée; l'alliance du Sinaï exigeait, pour se maintenir, l'observance de nombreux préceptes. La première avait une valeur définitive et elle a trouvé son accomplissement dans le Christ. La seconde, au contraire, était une disposition provisoire, «ajoutée en vue des transgressions, jusqu'à la venue de la descendance à qui était destinée la promesse» (Ga 3,19). Maintenant que cette descendance est venue en la personne du Christ, la disposition du Sinaï a fait son temps (cf. 3,25; 4,7). Paul ne dit pas explicitement que cette «alliance» ait été révoquée. Mais il le laisse entendre, lorsqu'il distingue deux périodes dans l'histoire du salut, celle d'avant le Christ, où la loi du Sinaï servait de pédagogue (3,23; 4,3), et celle d'après le Christ, où «nous ne sommes plus sous un pédagogue» (3,25; 4,4-5).

Un peu plus loin, Paul revient sur le même sujet (Ga 4,21-31) et, cette fois, il parle explicitement de deux *b^{e}rît* (*diathēkai*), qu'il trouve symbolisées dans les deux femmes d'Abraham, dont l'une était servante et l'autre femme libre (4,22). Selon l'apôtre, «la première» *diathēkē* «dépend du Sinaï et enfante pour l'esclavage: c'est Agar... elle correspond à la Jérusalem actuelle, qui, de fait, est esclave avec ses enfants, tandis que la Jérusalem d'en-haut est libre, elle qui est notre mère...» (4,24-26). L'interprétation paulinienne ne manque pas d'audace paradoxale, car elle aboutit à rattacher à Ismaël les Juifs non-chrétiens, bien qu'ils soient de la lignée d'Isaac, et à Isaac les chrétiens, même s'ils ne sont pas d'ascendance juive. Plus d'un détail du texte prête à discussion, mais son orientation d'ensemble est très nette: Paul donne de nouveau la préférence à la *b^{e}rît*-promesse, comme en Ga 3,15-18; il dévalorise la *b^{e}rît* du Sinaï, qui «enfante pour la servitude» (4,24). Pour être enfant d'Abraham à la manière d'Isaac et non pas fils de l'esclave, il faut être «enfant de la promesse» (4,28), car Isaac, selon le récit de la Genèse, a été «fils de la promesse» (4,23). Mais seuls sont «enfants de la promesse» ceux qui croient au Christ, car c'est dans le Christ que s'est réalisée la

promesse (3,14). Il s'ensuit que les Juifs non-chrétiens n'ont avec Abraham qu'un rapport «selon la chair» et qu'ils se trouvent donc dans la situation d'Ismaël. Leur identité juive n'a plus toutes ses dimensions et ce qui lui manque, c'est la dimension la plus importante.

5. La même conviction se manifeste avec vigueur dans un autre texte polémique où Paul s'en prend à des Juifs chrétiens qui se prévalaient de leur identité juive pour donner autorité à leur apostolat judaïsant. Il s'agit de Ph 3,4-7. Paul commence par dire, comme il le fait aussi en 2 Co 11,21-22, qu'il a plus de titres que ces gens-là à *se prévaloir de son identité juive*, car il est «un circoncis du huitième jour, de la race d'Israël, tribu de Benjamin, Hébreu fils d'Hébreux; quant à la Loi, un Pharisien; quant au zèle, un persécuteur de l'Église; quant à la justice de la Loi, un homme irréprochable» (Ph 3,4-6). Il y a lieu de noter que Paul décrit en cette phrase une identité juive non-chrétienne et même anti-chrétienne, dont le zèle religieux se manifeste par des persécutions contre l'Église. Paul présente d'abord une telle identité de façon positive, comme un «avantage» (3,7), une base qui donne de l'assurance (3,4). Mais il en limite tout de suite la valeur, en précisant dès le début qu'il s'agit d'une assurance charnelle (*en sarki* 3,4) et, une fois finie l'énumération, il opère un renversement complet des perspectives en proclamant: «Ces choses qui étaient pour moi un avantage, je les ai considérées à cause du Christ comme une nuisance» (Ph 3,7). On dit souvent, en s'appuyant sur Ga 1,15-16, qu'il est inexact de parler de «conversion» à propos de l'adhésion au Christ de l'apôtre Paul. En réalité, en ce texte de Philippiens, Paul affirme bien qu'il s'est converti, et de façon radicale. Pour le Juif anti-chrétien qu'il était, l'adhésion au Christ a comporté une rupture avec le passé, un retournement total, un renoncement à son identité juive, telle qu'il la concevait jusque là. Cependant l'analyse de l'ensemble du texte (3,4-11) montre que le point fondamental du renoncement n'a pas concerné l'appartenance au peuple juif, mais la conception juive de la «justice» cherchée «dans la Loi» (cf. 3,6 et 3,9). En définitive, la lettre aux Philippiens nous ramène donc au problème débattu dans la lettre aux Galates, celui du rapport avec la Loi ([5]).

([5]) Il y aurait lieu d'examiner aussi le texte de 2 Co 3,14-16 où Paul, parlant des «fils d'Israël», déclare que «leurs pensées se sont obscurcies. Jusqu'à ce jour, en effet, le même voile demeure sur la lecture de l'ancienne

6. Du fait que la lettre aux Galates est un écrit polémique, on est en droit de relativiser certaines de ses affirmations. Paul lui-même procède à cette opération dans sa lettre aux Romains, spécialement en Rm 7,7-25, où il exprime une *appréciation très positive de la Loi*, reconnaissant qu'en elle-même, elle est «sainte» (7,12), «spirituelle» (7,14) et «bonne» (7,16). Il ne parle pas d'alliance à son sujet, mais tout son discours tend à montrer que la seule possibilité d'avoir vraiment une relation d'alliance avec Dieu consiste à accueillir la justification que Dieu donne par la foi au Christ et non par la Loi du Sinaï (Rm 3,21-22.28).

Paul revient aussi sur le problème de l'*identité juive* et l'approfondit longuement de plusieurs points de vue (Rm 9–11).

a) Le point de vue exprimé dans Galates n'est pas abandonné. Paul l'affirme de nouveau: *le lien de descendance ne suffit pas* pour être authentiquement enfant d'Abraham. Paul écrit: «Car tous ceux qui sont issus d'Israël ne sont pas Israël et, du fait qu'ils sont descendants d'Abraham, il ne s'ensuit pas que tous soient ses enfants ... ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont enfants de Dieu, mais ce sont les enfants de la promesse qui comptent comme descendance» (9,6-8).

Les Juifs non-chrétiens sont, selon Paul, des branches qui appartiennent à la racine sainte, mais qui «ont été coupées à cause de leur incrédulité» (11,20). Seuls, donc, les Juifs chrétiens possèdent la pleine identité juive.

b) Mais Paul a soin, cette fois, de souligner aussi les *aspects positifs de la situation des Juifs non-chrétiens*, pour qui il conserve une affection intense (cf. 9,1-3; 10,1), «eux qui sont, écrit-il, Israélites, à qui (appartiennent) l'adoption filiale, la gloire, les pactes, la législation, le culte, les promesses, à qui (appartiennent) les pères et de qui (est issu) le Christ du point de vue de la chair ...» (9,4-5).

---

diathēkē ... C'est quand on se convertit au Seigneur que le voile tombe». Paul conteste la lecture que font les Juifs non-chrétiens de leurs Saintes Écritures, lecture limitée à la lettre et non ouverte à l'Esprit (cf. 3,6). Pour une discussion de ce passage, voir M. E. THRALL, «Conversion to the Lord. The Interpretation of Exodus 34 in II Cor. 3:14b-18», *Paolo ministro del Nuovo Testamento (2 Co 2,14–4,16)* (ed. L. DE LORENZI) (Serie monografica di «Benedictina», Sezione Biblico-Ecumenica 9; Roma 1987) 197-232.

Les Juifs non-chrétiens continuent donc à occuper une situation privilégiée, en raison de leurs liens directs avec l'histoire du salut qui a abouti à la naissance du Christ. Étant descendants des patriarches, ils restent «selon l'élection, chéris à cause de leurs pères» (11,28). Et Paul déclare à ce sujet: «Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance» (11,29). Dans cette dernière phrase, il convient de remarquer le mot «appel» (*klēsis*), qui précise la perspective et correspond à tout le contexte. L'identité des Juifs non-chrétiens se définit par des dons qui sont en rapport avec un «appel de Dieu». Pour cette raison, leur situation est anormale. Paul les présente, nous l'avons déjà noté, comme des branches coupées du bel olivier (11,20). Mais il observe qu'ils continuent, malgré cela, à être «par nature» des branches du bel olivier (11,21) et donc destinataires privilégiés des promesses de Dieu réalisées dans le Christ. S'adressant au chrétien non-Juif, Paul fait ce raisonnement *a fortiori*: «Si toi tu as été retranché de l'olivier sauvage auquel tu appartenais par nature et greffé, contre nature, sur un bel olivier, combien plus eux, les (branches) par nature, seront-ils greffés sur leur propre olivier!» (11,24). L'appel de Dieu reste valable pour les Juifs non-chrétiens. Leur place reste marquée dans l'Israël de Dieu, auquel ils appartenaient de droit. Paul prévoit pour eux un avenir prometteur, préparé par la miséricorde de Dieu (11,26-32), et qui aura des conséquences extraordinaires pour le monde entier (11,12.15).

7. Paul se préoccupe aussi, dans ce texte, d'indiquer aux chrétiens non-Juifs l'*attitude* qu'ils doivent prendre *envers les Juifs non-chrétiens*. Il met en garde chaque chrétien contre le danger d'un complexe de supériorité: «Ne vas pas te glorifier aux dépens des branches» qui ont été coupées (11,18). L'attitude chrétienne envers les Juifs non-chrétiens est une attitude de respect, car tous les Juifs font partie du peuple consacré. «Si les prémices sont saintes, toute la pâte aussi; et si la racine est sainte, les branches aussi» (11,16). Le chrétien non-Juif a de grands motifs d'être humble devant le Juif non-chrétien, car il doit rester conscient d'occuper une place à laquelle il n'avait pas droit, lui, le «sauvageon d'olivier» (11,17), une place réservée normalement aux branches du bel olivier. Et il doit comprendre qu'une attitude orgueilleuse est incompatible avec la justification par la foi, qui exclut précisément toute complaisance en soi-même et donc tout mépris des autres (11,20; cf. 3,27).

En plus de ce respect fondé sur des motifs historiques et sur des motifs actuels, Paul inspire aux chrétiens une estime particulière pour les Juifs non-chrétiens, une estime fondée sur une vision d'espérance. Au lieu de limiter son regard aux aspects défectueux de la situation présente de ces Israélites, Paul ouvre des perspectives sur leur rôle dans l'avenir et il enseigne aux chrétiens à en attendre des merveilles. «Si leur faux pas, écrit-il, a fait la richesse du monde et leur amoindrissement la richesse des nations, combien plus (apportera) leur accomplissement!» (11,12). «Si leur mise à l'écart fut une réconciliation pour le monde, que sera leur admission, sinon une vie (jaillissant) des morts?» (11,15). On peut regretter que cet enseignement de l'apôtre soit le plus souvent ignoré de la mentalité chrétienne, alors qu'il constitue le point d'aboutissement de ses pensées sur la question.

De la violente diatribe contenue dans la Première aux Thessaloniciens (1 Th 2,14-16) à l'exposé approfondi que nous offre l'épître aux Romains (Rm 9–11), les perspectives de Paul ont beaucoup évolué. Leur évolution même manifeste bien la complexité des rapports qui existent entre l'Église chrétienne et la communauté des Juifs non-chrétiens: liens profonds, mais aussi divisions sur des points essentiels; il ne s'agit pas seulement d'un problème; il s'agit d'un mystère (cf. Rm 11,25), qui requiert un respect religieux.

8. Pour compléter cet exposé, il faudrait étudier encore l'épître aux Éphésiens et l'épître aux Hébreux. L'épître aux Éphésiens, à vrai dire, ne parle pratiquement pas des Juifs non-chrétiens. L'unique allusion, si je ne me trompe, se trouve en 2,11 et elle se rapporte au temps passé. Le sujet qui occupe toute l'attention est le «mystère» merveilleux de l'admission des païens dans le Corps du Christ, où ils se trouvent unis aux enfants d'Israël. L'épître exprime une très haute idée des promesses faites à Israël et des privilèges dont il jouissait, mais c'est pour admirer d'autant plus la générosité divine, qui a communiqué ces privilèges aux païens en les unissant aux Israélites dans le Christ.

Malgré le titre qu'on lui a donné, l'épître aux Hébreux ne nomme jamais les Hébreux, ni les Juifs. Mais elle rappelle que Jésus a pris sang et chair dans la «descendance d'Abraham» (He 2,9.14-16) et qu'il est «issu de la tribu de Juda» (7,14). La seule expression qui, dans cette épître, s'applique aux Juifs non-chrétiens est celle qui mentionne «ceux qui font le culte de la Tente» (13,10). L'auteur ob-

serve qu'ils n'ont pas le droit de se nourrir de l'autel que possèdent les chrétiens. Par l'allusion au culte de la tente, l'auteur renvoie à son grand exposé doctrinal sur la médiation sacerdotale du Christ (6).

Cet exposé est de grande importance pour le sujet qui nous occupe, car il traite explicitement des rapports entre « la première *diathēkē* » ou, comme nous disons, « la première alliance », qui est celle du Sinaï, et « la deuxième », qui est une « nouvelle alliance ». Et le point décisif est celui de l'acte de médiation, qui établit l'alliance en constituant un médiateur. L'auteur démontre que dans l'ancienne disposition, aucun acte de médiation valable n'était réalisé et que, par conséquent, il n'y avait, en réalité, ni médiateur, ni alliance, tandis que le Christ a réalisé un acte de médiation d'une efficacité parfaite, qui l'a constitué parfait médiateur d'une alliance effective. Du même coup, toutes les institutions anciennes perdent leur valeur. « Un changement de sacerdoce, en effet, entraîne nécessairement un changement de loi » (7,12). Dans sa polémique contre la Loi de l'Ancien Testament, l'auteur de l'épître aux Hébreux se montre plus radical que Paul lui-même. Il parle explicitement, en effet, d'abrogation (7,18) et de suppression (10,9). Et son analyse de l'acte de médiation va au cœur du problème qui divise l'Église chrétienne de la communauté des Juifs non-chrétiens.

Conclusion

Un exposé aussi rapide suscite évidemment plus de questions qu'il n'en résout. La constatation qui ressort davantage de l'ensemble des textes est celle des liens essentiels qui unissent l'Église chrétienne au peuple d'Israël. On a vu, de plus, que tous les écrits examinés reconnaissent que les Juifs sont les destinataires privilégiés de l'Évangile et de la grâce du Christ. L'incrédulité de la majorité d'entre eux ne change rien à cette donnée de base, mais constitue un mystère, prédit par l'Écriture, ou plus précisément, selon Rm 9–11, la première phase d'un mystère, dont la réalisation finale sera positive.

(6) Qu'il me soit permis de renvoyer ici à mon ouvrage *Prêtres anciens Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu 20; Paris 1980) ch. 8 et 9, en particulier p. 234-235.

Dans les Actes des Apôtres, l'existence d'une nombreuse communauté juive chrétienne, qui unit foi au Christ et fidélité à la Loi de Moïse, invite à réfléchir sur les diverses possibilités ouvertes à l'Église dans ses rapports avec le judaïsme. Cependant aucun texte ne permet à l'Église de renoncer à sa foi au Christ comme unique médiateur et sauveur de tous les hommes, ni donc d'accepter que, dans la définition de l'identité juive, on fasse entrer, comme élément nécessaire, l'exclusion de la foi chrétienne. Sur ce point, le désaccord est actuellement profond. Il ne s'ensuit pas qu'il doive dégénérer en conflit. Les chrétiens sont invités à reconnaître constamment qu'ils doivent tout à Israël et ils ont le devoir de respecter son mystère.

Institut biblique pontifical
via della Pilotta, 25
00187 Roma

Albert VANHOYE, SJ

SUMMARY

In the relationships between the early Church and the Jewish people, the Acts and the epistles show constants and variants. Among the constants we find especially the bond of brotherhood between the first believers and the children of Israel, and the conviction that the Jews are the privileged recipients of the Paschal message. The variants concern the reception given to the Gospel and to the Church. This changes according to the places and the categories of persons (people, priests, authorities) and it follows an evolution which goes from initial good will to generalized opposition. The Pauline epistles go into the question from the doctrinal point of view; they go from polemic to a respect which is full of hope before the "mystery" of Israel's destiny.

ANIMADVERSIONES

The Reading of the Prophet in the Synagogue at Nazareth (*)

There is a fair amount of agreement among the commentaries that Luke 4,16-21 gives correct information about the service in a synagogue. Although the description is short and some details are missing, the correspondence between the gospel and later practice leads inevitably to the conclusion of (e.g.) Marshall: "The present passage is the oldest known account of a synagogue service" (1). The order of this service has not changed: "we attend a synagogue service, see Jesus given an *'alîyah* to the *bîmah,* hear him read a Haftarah portion from Isaiah, and hear him do biblical midrash on it based on Elijah and Elisha" (2). Even those who are not inclined to accept for the first century CE a triennial cycle or any fixed order of Torah-reading often call Isa 61,1f. without much thought a *haftarah,* that is the reading from the prophets belonging to the reading of the Torah (*seder*) (3). Billerbeck stated simply: "In this case it is undoubtedly the reading of the haftarah" (4).

(*) I am greatly indebted to Dr. J.W. McMillan (Morphett Vale, Australia) for his aid in checking my English in this article.

(1) I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke* (Exeter 1978) 181. Cf. P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch,* Bd. IV (München 1928) 165 f.; idem, "Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen", *ZNW* 55 (1965) 143-161; I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Frankfurt ³1931) 174 ff.; H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium,* 1. Teil (Freiburg 1969) 228 f.

(2) J.A. SANDERS, "From Isaiah 61 to Luke 4", *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty* (ed. J. NEUSNER) (SJLA 12; Leiden 1975) Vol. I, 92.

(3) See for the question of the prophetical reading in Luke 4 besides the literature of the preceding notes: A. FINKEL, "Jesus' Sermon at Nazareth", *Abraham unser Vater. Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag* (Leiden–Köln 1963) 106-115; idem, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth,* (AGSU 4; Leiden–Köln 1974) 143 ff.; C.H. CAVE, "The Sermon at Nazareth and the Beatitudes in the Light of the Synagogue Lectionary", TU 88 (Berlin 1964) 231-235; L. CROCKETT, "Luke iv.16-30 and the Jewish Lectionary Cycle: A Word of Caution", *JJS* 17 (1966) 13-46; idem, *The Old Testament in the Gospel of Luke* (microfilm diss. Brown University 1966); *Jesus in Nazareth* (Hrsg. W. ELTESTER) (BZNW 40; Berlin 1972); Ch. PERROT, "Luc 4,16-30 et la lecture biblique de l'ancienne synagogue", *RevScRel* 47 (1973) 324-337; idem, *La lecture de la bible dans la synagogue* (Hildesheim 1973) 195 ff.; R. ALBERTZ, "Die 'Antrittspredigt' Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund", *ZNW* 74 (1983) 182-206; J.K. SCHENDELAAR, "Preken als Jezus", *Eredienst* 17 (1983) 84-106; J.D. M. DERRETT, *New Resolutions of Old Conundrums. A Fresh Insight into Luke's Gospel* (Shipston-on-Stour 1986) 111-122; B.-J. KOET, *A Light for Revelation to the Gentiles and for Glory to Thy People Israel* (Studiorum Novi Testamenti Auxilia 14; Leuven 1989) 24-55.

(4) BILLERBECK, IV, 169 f.

But we are quite well informed on the *haftarot* that did belong to the triennial cycle. None of the sources from the fifth and sixth century, however, mentions Isa 61,1 as a *haftarah.* The only local exception in Southern Italy in the late Middle Ages, confirms this as a rule for New Testament times. Billerbeck, who did not even know about the findings in the Geniza of Cairo, adds to his above-mentioned statement: "In the times of Jesus there were not yet fixed *haftarot* for sabbaths and festivals, as Luke 4,16ff. proves" (5). Or one has to assume that the *haftarah* Isa 61,1 has been effectively suppressed in the tradition. Any attempt to determine on which Sabbath or festival day Jesus read Isa 61,1 f. in the synagogue at Nazareth seems therefore to be pointless.

Aileen Guilding thinks nevertheless that Luke 4,16-30 took place at the end of the month of Tishri or at the beginning of the month of Chesvan, i.e. in autumn, shortly after the festival of Tabernacles (6). Her main argument comes from Mann (7), who guessed that Isa 61,2 (!) had been a *haftarah* to the *seder* Gen 35,9, replacing the *haftarah* Isa 43,1-21, which is mentioned in the lists from the Geniza. The *seder* Gen 35,9 is read in a triennial Nisan cycle at about the transition from Tishri to Chesvan.

Charles Perrot, who knows very well about the uncertainties of the triennial cycle in the first century CE, and who also knows how much guesswork is involved in Mann's *haftarot*, mentions also a possible relationship between Isa 61,2 and Gen 35,9. He has found an additional argument in the long elaboration in *Tg. Neof.* Gen 35,9 (8). This enlargement, which is not uncommon at the beginning of a new *seder*, mentions the circumcision of Abraham that can be dated by Jewish tradition on the 10th of Tishri, i.e. Yom Kippur. Moreover, the insertion of Isa 58,6 in Luke 4,18 could have been derived from the reading of Yom Kippur (9). Given the fact that a year of Jubilee was proclaimed on Yom Kippur, Perrot comes to the conclusion that Tishri is the most probable month for Luke 4, and Yom Kippur the most plausible day in that month.

Michael D. Goulder does not accept a triennial cycle for the first century, but he reconstructed an annual cycle. He reads Luke parallel to that annual cycle in one year, starting at Easter in the month of Nisan. In his distribution of Luke on the calendar, chapter 4 comes shortly after Pentecost. In his earlier studies, Goulder saw relationships between the gospel and the readings of each Sabbath; in his latest book on Luke, he

(5) BILLERBECK, IV, 169; cf. ELBOGEN, *Gottesdienst,* 176, in Ch. PERROT, "The Reading of the Bible", *Mikra* (Assen – Maastricht – Philadelphia 1988) 156ff.

(6) A. GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (Oxford 1960) 125f.

(7) J. MANN, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue,* Vol. I (1940; New York 1971) 283.

(8) Ch. PERROT, *Lecture,* 195-204; "Luc 4,16-30", 324-337; cf. *Targum du Pentateuque,* tome I (SC 245; Paris 1978) 324f.

(9) Bengel has already noted in his *Gnomon Novi Testamenti,* ad Lc 4,17 & 18: 'Haphtara illius sabbati erat ex Esaja'; 'Esajae 61,1.2. nulla erat Haphtara: erat autem Es. 57,13-58,14., et quidem in die expiationis'.

restricts the connections to the festivals ([10]). Goulder assumed also that Isa 61 has been part of continuous reading of the whole book of Isaiah. But according to his scheme, this chapter should have been read at the end of the month of Shebat ([11]). It is difficult to imagine how a gospel pericope at the end of the third month could have had any relation to a prophetical reading from the eleventh month.

There are however indications that the prophetical verses in Luke 4,17 ff. are not a *haftarah* in the technical sense of a prescribed reading from the prophets.

(a) Why should only the prophetical reading have been mentioned, and even written out, but not the reading from the Torah? There is no synagogue known where only the prophets were read without the Torah. The word '*haftarah*' means: 'closing' (i.e. of the reading of Torah). No *haftarah* can exist without the *seder*. The Greek word ἀναγνῶναι (Luke 4,16), however, is the technical term for 'reading aloud'. The conclusion is inevitable, that in this synagogue there has been more read before Jesus stands up as the last of seven readers to do his part of the reading (and preaching).

(b) A reader may skip some verses in the prophetical reading in order to come to a nice ending. In the reading of Torah this is strictly forbidden. But it was never allowed to go backwards in a book, neither in the reading of Torah nor in the reading of the prophets. But this is precisely what Jesus did according to Luke, when he inserted Isa 58,6 in the 'reading' of Isa 61,1 f.

(c) Luke 4,18 is much too short to be a whole *haftarah*, but much too long to be only the heading of a longer reading. As a rule, the *haftarot* to the triennial cycle comprised ten verses. In the Masoretic text of Isa 61, a caesura occurs before and after verse 9 ([12]). The text in the gospel, as it stands, has never aroused the suspicion of being too short or too long. It is complete in itself and with reason printed out colometrically.

(d) In the synagogue, after the reading follows a sermon. This was evidently also the custom in Nazareth. It is however less clear where the sermon of Jesus ends. Does his homiletical address comprise only Luke 4,21b? Or does it end after verse 27? But even the beatitudes in Luke 6,20 ff. are dependent on Isa 61,1 ([13]). If the programmatical character of Jesus' sermon is taken seriously, the whole gospel belongs to the development of his homily.

(e) Luke may give a reliable account of the service in the synagogue, but his intention was not a mere description. The narrated 'facts' have a function in his preaching of the gospel. The terminology shows his intention, as can be demonstrated by the following words.

([10]) M.D. GOULDER, *Luke: A New Paradigm* Vol. I (JSNTSS 20; Sheffield 1989) 175; idem, *The Evangelists' Calendar* (London 1972) 103.

([11]) *The Evangelists' Calendar,* 171 f.

([12]) Cf. PERROT, *Lecture,* 196.

([13]) Cf. CAVE, "The Sermon at Nazareth", and FINKEL, "Jesus' Sermon" and *The Pharisees.*

4,16: 'brought up' means: raised by the Scriptures, cf. Gen 48,15 LXX; Deut 32,18; Wis 16,26. From Nazareth comes a Nazirite (Num 6,1ff.; Judg 13,3.5), i.e. someone who lets his hair grow as a sign of special faithfulness to Torah (Num 6,5). Some Greek translations write in Lev 25,5 ναζαραῖος for the vine that remains unpruned in the Sabbath year and the year of Jubilee. Is it conceivable that the proclamation of the year of Jubilee was the special promise with which this boy from Nazareth was brought up?

4,17: 'to open' is the gesture with which he unrolls the scroll, but it is also the phrase that starts the sermon, especially when one takes with many manuscripts ἀνοίξας as the original reading (14), there exists an *inclusio* with the end of the gospel. In Luke 24,32 διανοίγειν means like the Hebrew *patach*: 'to open up the explanation of Scripture'. In later times, the rabbis call the beginning of the sermon by this name: *petichtah* (15). The 'opening of the Scriptures' is then consonant with 'the opening of the eyes' (Luke 24,31.32; cf. Isa 29,18). That is why the blind in the citation from Isaiah have such an important place in the centre of the text. Those that are blind(ed), are unable to read the Scriptures so as to recognize the prophet from them.

The word 'to find' is in relation with 'to search', that is: 'to search the Scriptures' (16). Not only did Jesus find this appropriate text in the scroll of the prophet, the evangelist could hardly have found a better text for the opening of his preaching which is the programme of the whole gospel.

(f) Isa 61,1 is nowhere known as a *haftarah*. The assumption of Mann, that Isa 61,2 has been a *haftarah* to Gen 35,9, is hypothetical. From the fact that the homilies on this *seder* reflect Isa 61,2-9 more than the prescribed *haftarah* Isa 43, one can also deduce that it was permitted to reflect on other prophetical texts in addition to the *haftarah* or even as its replacement.

These considerations do not lead to a decision whether Isa 61,1 has been a *haftarah* or not. But if not, the only alternative is that Luke 4,18 = Isa 61,1 f. has been the text for the opening of the sermon. Those opening texts were not read but recited by heart (17). This point of view would therefore imply that the word 'to read out' does not mean specifically the reading of Isa 61,1 f. but the whole event of reading and preaching. Luke leaves some details of the service in the synagogue unmentioned. Strictly speaking, he does not say that Jesus did *read* the passage he found (18). The *NEB* is interpreting when it says: "He stood up to read *the lesson* and was handed the scroll of the prophet Isaiah". One may interpret in this way: "He stood up to read [the lesson]. And [after that] He was handed the

(14) *Novum Testamentum Graece*, ed. E. Nestle, until the 25th edition.
(15) Koet, *A Light for Revelation*, 60 ff.
(16) Ibid., 58 ff.
(17) Perrot, *Lecture*, 196.
(18) Derrett, *Old Conundrums*, 112.

scroll of Isaiah and opening the scroll, found the passage...". By standing up to read, Jesus takes part in the reading and preaching.

Isa 61,1 f. is a passage that can be used very well to open a sermon, because it is already interpretation of Scripture itself. With the help of motifs from Deut 15 and Lev 25, Isa 61 built upon Isa 42,3.6 f. Preachers could make use of it nicely and they did so, as can be seen from Mekh Exod 20,21; 1QH 18,14 f. and 11QMelch (19). The Targum takes Isa 61,1 in accordance with the words of the prophet himself.

It may be that this interpretative passage of the prophet once had a place in the proclamation of the year of Jubilee, every fiftieth year. That would make it improbable that it was at the same time every year or every three years a *haftarah* to the *seder* or *parashah*. When we look at the way the above-mentioned explanations understand the passage, a certain purpose emerges. Sanders calls this tendency 'eschatological'. The year of Jubilee is not in fact any longer proclaimed every fiftieth year — if ever — but adopts an eschatological meaning in view of the End Time. The message of Isa 61 becomes a hermeneutic principle, as it is in the story of Luke: Today is the End Time (20).

Year of Jubilee

For what programme did Luke need this interpretation of Isaiah 61? He needed the prophet in the first place to make the combination of the year of Jubilee and Pesach. The gospel focusses on the festival in the springtime, because Scripture is fulfilled in the Messiah who died and rose again at Passover. The theme of the Jubilee belongs to the Autumn, for the year of Jubilee is proclaimed on the tenth of Tishri, Yom Kippur. There are still more motifs from the Day of Atonement that are transposed to Pesach and have made Good Friday what it is in the New Testament and until the present day. Luke uses Isa 61,1 f. to say that the appearance of Jesus the Messiah, which he had to let start immediately after Pesach, was as such the beginning of a new era and could be described in the terms of the year of Jubilee. Maybe this reshuffling of motifs was favoured by the fact that the year of Jubilee after 70 could no longer be proclaimed properly without the temple. In the year 76/77 all synagogues faced the problem of how to start a new period of fifty years, with no high priest in Jerusalem to send messengers (21).

(19) SANDERS, "From Isaiah 61", 80 ff., 87-92; he mentions other literature. Cf. W.A.M. BEUKEN, "Servant and Herald of Good Tidings: Isaiah 61 as an Interpretation of Isaiah 40-55", *The Book of Isaiah* (ed. J. VERMEYLEN) (Louvain 1989) 416 ff.

(20) SANDERS, "From Isaiah 61", 88, 91, 94 f.

(21) A. STROBEL, "Die Ausrufung des Jobeljahres in der Nazarethpredigt Jesu", *Jesus in Nazareth* (ed. W. ELTESTER) (Berlin 1972) 38-50; GOULDER, *Luke*, 308, reasons in a more historical way; he thinks that Luke in the year 76/77 is reminded of 26/27 and 'took Jesus' preaching to have coincided with the previous Jubilee'. The Mishnah reflects in a way the same problem as its states, that on the first day of a new year the *shophar* may be blown only in towns which have a council (m.RHSh 4.1).

Secondly, the triennial cycle is in a way a problem that has to be solved. If it is true that in the synagogue of the second half of the first century CE the Torah was read in a cycle of three years, and if it is also probable that *haftarot* became more and more linked to the *sedarim*, the evangelist could not use in his gospel, which covers only one year, either a *seder* or a *haftarah* of the triennial cycle *as a programme*. For what is he to do in the other two years? So he chose a prophetical passage that is not a *haftarah*, but useful in combination with the *sedarim* and *haftarot* of all three years. If this supposition, which is very hypothetical indeed, is to be seen as probable, it has to be found in relation with the triennial cycle (22).

But where should we start to look for those relationships? If one tries to read Luke in one year, starting at Pesach, there is first the problem of Chapters 1–2. Let us suppose, that the first two chapters of Luke's gospel are a real introduction, not intended for the sabbatical reading but still for the days of Pesach. Of course, Luke 24 is very useful for the first and second day of the festival. But what was read on the next five days? So, like Mark, the reader is referred to the beginning of the gospel and invited to read about the appearance of Jesus of Nazareth. Luke elaborates this motif into a story of birth, in which the road from Jerusalem/Judea/Bethlehem to Galilee/Nazareth is depicted very clearly. This road has to be travelled every year at Passover (Luke 2,39-52).

After Passover, the *lectio continua* can start from Luke 3,1. In an even distribution of the text throughout the calendar, there are eight pericopes in Luke 3,1–6,11. The remainder of Chapter 6 would be suitable for the festival of Shabuoth, Pentecost. This hypothetical reconstruction brings Luke 4,14-30 to the second or third sabbath in the month of Iyyar. The *sedarim*, psalms and possible *haftarot* in the middle of the fifty days are in a triennial cycle:

first year: Gen 8,15–9,17 + Ps 7	[+ Isa 42,7-15.21]
second year: Exod 18,1–19,5 + Ps 55	[+ Isa 33,13-22]
third year: Num 14,11-45 + Ps 101	[+ Isa 52,5 ff.].

It can not be proven that these *haftarot* were already being used in the first century CE. But there can be little doubt that Isa 61,1 f. is a suitable text to bring these three *haftarot* together. It has already been mentioned that Isa 61,1 f. builds upon 42,7. Isa 33,13 is adressed to those 'who dwell far away' and those 'who are near', i.e. the people in Israel and in the Diaspora. The latter are promised 'liberty to captives' in Isa 61,1. The motive 'far away' and 'near' is meditated upon in Luke 4,23 ff. In the third *haftarah*, the Greek word εὐαγγελίζειν (Isa 52,7) is the link with 61,1, and, of course, the message of this evangelist: 'deliverance'.

But the search for a possible connection can also start at the gospel itself. The keyword of Luke 4,18 f. is ἄφεσις, 'release', which has been

(22) For the hypothesis of a triennial cylce in the first century, see my article "The Reading of the Bible in the Synagogue in the First Century", *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 51 (1990) 68-84.

used to make the combination of Isa 61,1 f. and 58,6 (23). This keyword occurs in a different way in all three *sedarim* for the second sabbath of Iyyar. On no other sabbath of the triennial cycle can such a threefold use of the word ἄφεσις be found.

In Exod 18,2 it says: 'after her release' (Greek: μετὰ τὴν ἄφεσιν αὐτῆς). Ἄφεσις reproduces the rare Hebrew שלוחים, which calls for interpretation (24). 'Her' refers to Zipporah, the mother of two sons. 'The name of the one was Gershom, for, said Moses, "I have become an alien in a foreign land". The other's name was Eliezer, for, he said, "the god of my father is my help" '(Exod 18,3.4). In these two names, Israel can easily recognise itself and those that are far away (Isa 33,13). Did Moses really send his wife away (cf. Exod 4,20)? Or does it say that she now is also released from her exile and brought by her father to the congregation of the people, returning from their Egyptian exile? The scribe who chose Isa 33,13 for a *haftarah* to the *seder* Exod 18,1 had apparently the proselytes in mind. Jethro is considered the first proselyte. 'The main point of the Aggadah is God's desire to 'bring near' the proselyte who was hitherto "far" from Judaism' (25). If this *seder* was understood in this way, it is not difficult for a preacher to use it to explain the year of Jubilee (26) according to Luke 4 for those that are 'far'.

In the *seder* of the third year of the triennial cycle, ἄφεσις is taken in the sense of 'forgiveness'. Moses prays for the people (Num 14,19 ἄφες τὴν ἁμαρτίαν τῷ λαῷ τούτῳ). God forgives them at once (Num 14,20). At the end of the chapter, Israel tries to invade the land and is driven back from the top of the mountain into the desert (Num 14,44 f.). According to the gospel, the people of Nazareth try to throw Jesus out of the town and over the edge of the mountain (Luke 4,29 f.). Because of their rebellion, the prophetical servant of the Lord becomes the beginning of a new congregation, not only from his hometown, but from all regions, wherever they have synagogues (Luke 4,14 f. 43 f.). The promise of Num 14,12b becomes true in a way: 'you and your descendants I will make into a nation greater and more numerous than they'.

Two *sedarim* of the triennial cycle provide the reader of the gospel with the double meaning of ἄφεσις and the year of Jubilee: release from exile and forgiveness of sins. In the first year of the triennial cycle, the word ἄφεσις is absent, but not the matter it stands for. People are released from the ark by the Hebrew word יצא, which is also frequently used for the release from Egypt (see for example Exod 18,1 and Isa 42,7). The LXX renders יצא normally by ἐξέρχεσθαι or ἐξάγειν. The combination of the *seder* Gen 8,15 and the *haftarah* Isa 42,7 is made by this word יצא. Mann adds to this observation: 'The connection [...] is to be found not only in the

(23) These are the two times ἄφεσις occurs in the Greek translation of Isaiah, for two different Hebrew words: חפשי and דרור.

(24) Cf. Mekhilta (ed. LAUTERBACH, II, 167 f.) and the Targumim.

(25) MANN, *The Bible,* I, 450 f.

(26) A new year, and a year of jubilee, can only be proclaimed, according to m.RHSh 4.1, in a town that has a council. Exod 18 relates the constitution of the first Jewish council.

verbal tally but also in a fine homiletical association of ideas' (27). From the choice of this *haftarah* it can be deduced that coming out of the ark was compared to the release of prisoners. The same connection is made in the next *seder*, Gen 9,18, with its *haftarah* Isa 49,9 (28).

In all three years of the cycle, Isa 61,1 f. can call forth an important theme of *seder* and *haftarah*. That does not prove these *sedarim* and *haftarot* were in use in Luke's synagogue. But it confirms that it would be very difficult for this evangelist to find a more suitable text from the prophet to proclaim the year of Jubilee in each year of the triennial cycle.

Continuous reading

Let us take involvement of the triennial cycle for granted and consider the effects of Luke's procedure.

(i) He relocates the proclamation of the Jubilee from Yom Kippur to the seven weeks between Pesach and Shabuoth. The fiftieth year is declared in the period of the fifty days. The historical fact that the Temple did not exist any more in 76/77, when a year of Jubilee had to be proclaimed, provided the evangelist with the occasion. The necessity for this procedure was the wish to use the Jubilee as a programme at the beginning of Jesus' public appearance. Luke found a text from the prophet Isaiah, that effortlessly recalls the Jubilee, inserted for the sake of clarity a few words from the pericope that functioned at Yom Kippur, and transferred the Jubilee to the time of Pesach, eschatologising its meaning. The Jubilee is no longer an incident occurring only every fifty years, but the model of the End Time, the time of the Messiah, which is now. 'Today' (Luke 4,21) is the καιρός (Luke 4,13) (29), beginning with the sermon in the synagogue at Nazareth and completed at the end of the gospel which again is a new beginning.

(ii) By means of Isa 61,1 f. Luke links the *sedarim* and *haftarot* of the three years of reading of Scripture with each other. He solves the problem of how a gospel of one year could cope with a triennial cycle. He could not mention the *seder* and *haftarah* explicitly, because there were always at least three possibilities. But he refers in general to the 'reading' of the Scriptures.

It cannot be decided whether the *haftarot* known from later sources were used by the evangelist. They have a certain amount of homiletical evidence that makes it impossible to fix a date for their introduction. It looks however as if Luke still lived in a tradition in which the prophecy was used at the beginning of a sermon (30). We can assume that in later times

(27) MANN, *The Bible*, I, 77.

(28) MANN, *The Bible*, I, 85.

(29) According to a strange text in Num 14,9, 'they had lost their καιρός'. That is now the position of the *diabolos*, until the time of the gospel is completed.

(30) The *haftarot* were probably not yet fixed in the second half of the first century, and they were perhaps not even real lectures, but developing from the prophetical homiletical texts. The hypothesis of Billerbeck — there are only

the homiletical texts were no longer chosen from the Prophets, but mostly from the Writings, because by and by the gospel had become competitive to the prophecy. This may have stimulated the process in which homiletical texts from the Prophets became real lectures. 'For the prophetical reading was by nature a sermon...'; and 'there were no specific readings from the Prophets till the end of the second century, and [...] the Prophetical lectionaries were chosen polemically in reply to lectionaries and homilies in the early Christian Church' (31).

(iii) Every year in which the gospel will be read is therefore from now on a year of favour. The programmatical and eschatological aspect meet each other in a great novelty. The prophet and his proclamation coincide. The prophet who is read, and the prophet who reads, converge. Luke indicates this by the word δεκτός ('favourable'; 4,19.24). He had prepared this point by the related word εὐδοκειν/ια (3,22; 2,14).

The uncertainty regarding the length of Jesus' sermon is not accidental, but to the point. 'Today' 'in the synagogue' and 'in your ears' is the permanent actuality of this reading and preaching wherever the gospel will be read. The preaching of (*genitivus objectivus* and *subjectivus*) the prophet Jesus of Nazareth (!) lasts a whole year and a whole gospel. Luke confirms this at the end of his book by the words of Jesus himself (Luke 24,27): 'Then he began with Moses and all the prophets, and explained to them the passages which referred to himself in every part of the scriptures'. 'Men of his favour' (2,14) are those who hear the word of God, i.e. the gospel, and keep it (Luke 1,45.48; 2,19; 11,27.28).

*
* *

In this way the gospel is the legitimate and continuing explanation of the Scriptures. It may refer to the prophet (Isaiah) in order to present the

---

hypotheses in this matter for the first century — receives fresh evidence: '... dass die Prediger, die die sabbatliche Pentateuchlektion der Gemeinde auszulegen hatten, in der älteren Zeit ihre Vorträge an eine nichtpentateuchische, meist prophetische Stelle anzuknüpfen pflegten. Diese Anknüpfungs- oder Einleitungsstellen (Proömien), mit denen die Redner ihren Vortrag eröffneten (*ptch*) u. die sie je nach ihren Zwecken frei wählen durften, seien allmählich fixiert u. später regelmässig vorgelesen worden, auch wenn der Vortragende von einer andren Schriftstelle ausging. So sei die Prophetenlektion, die ursprünglich mit dem freien Vortrag im engsten Zusammenhang gestanden habe, nach u. nach zu einer selbständigen Norm geworden' (BILLERBECK, IV, 165). Cf. Z. FRANKEL, *Vorstudien zu der Septuaginta* (Leipzig 1841; Farnborough 1972) 50 f.: 'Dieses ist die Genesis der Haftara: sie ist aus dem Vortrage hervorgegangen, wurde aber nach und nach zur Norm'; and A. BÜCHLER, *JQR* 6 (1893) 14: 'It was only natural that the Haftaras should not always keep to their one verse, especially after they had lost their original purpose of explaining the Torah reading, but were recited with the object of propagating a knowledge of the prophetical writings'.

(31) I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Vol. I (Cambridge 1917; New York 1967) 4 ff.; citing L. VENETIANER, *ZDMG* 63 (1910) 103. Cf. W. BACHER, *Die Proömien der alten jüdischen Homilie* (Leipzig 1913; Farnborough 1970) 19 ff., 105 f.

prophet (Jesus) and allow him to speak. In other words, Luke elaborates on the first sentence of the gospel of Mark. 'The beginning of the gospel of Jesus the anointed ... as is written in the prophet Isaiah'. Luke gives more emphasis to the aspect of explanation. He calls his Gospel therefore not 'book', as Matthew did, nor 'gospel' as did Mark, but διήγησις (Luke 1,1), which means the continuous retelling of the deeds of the Lord (cf. Luke 8,39; 9,10; 24,35). The repeated explanation is always intimately connected to the Scriptures (24,44 f.). This connection goes much deeper than the citation of some messianic prooftexts. Διήγησις can be conceived as the explanation of the *lectio continua* of Moses and the Prophets. The Messiah himself refers to a prophetical text in order to search the Torah, the Prophets and the Psalms, that were read, and still are being read, for their actual, favourable and jubilant import. The gospel of Luke does the same, year after year, week after week, according to the custom which has been delivered to us from the synagogue of Nazareth.

Kyftenbeltlaan 14 D.
3871 BD Hoevelaken
Nederland

D. MONSHOUWER

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Hanoch REVIV, *The Elders in Ancient Israel.* A Study of a Biblical Institution. Jerusalem, The Magnes Press, 1989. 220 p. 15,5 × 22,7. $22.00

R.'s study is an English translation (1989) of his 1983 publication in Hebrew. He states that the elders' role reflects two important features of Israelite society, patriarchalism and tribalism, which are deeply rooted in Israelite society. This means that the elders in Israel are not isolated, but rather are to be seen as exponents of a tribally-structured society which is to be observed in other places in the Ancient Near East.

The arrangement of his study is formed accordingly: the first two parts interpret the image of biblical elders in terms of patriarchalistic and tribal structures; a third part reviews texts from ANE that are adduced to confirm and to complete his biblical findings.

His thesis is that the Bible does not reflect on the role of the elders in its true importance and so he comes to the (problematic) basic methodical decision to include the corresponding term "head" into his study, because "references to this term (sc. "head") supplement the information on elders and often provide missing links" (15). Further, he states that the overlap is both functional and chronological (!) — even when the term "head" in "the latter sense... mainly occurs in the priestly source (P), in Numbers and Chronicles, but it is also used in the books of Joshua and Deuteronomy" (ibid). This does not necessarily imply its later origin, but rather shows its being preferred to the term "elders" which also features in these texts. According to this decision, R. evaluates the notions combined with "head" in the Pentateuch and Chronicles and states that "heads", like "elders", features as a group with some sort of overlap in fields involving responsibility such as property and inheritance issues or in representing their settlements. There are, however, remarkable differences of status between "head" (singular) and "elders" concerning tribal leadership, because "head" in the singular form is used to refer to a single leader of a particular tribe (18). These differences enable parallels to be drawn between the functions and authority of individual tribal chiefs and of the elders in the role of collective leadership at the tribal level. He claims to keep the term "heads" (pl.) distinguished from "head" (sing.); "heads"

is rooted in the later comprehensive concept of Israel's national unity. By making these distinctions R. is able to delineate tribal and sub-tribal leadership types reflected in such texts as Num 30,2; 32,28; Josh 14,1; 19,51; Num 31,26; Deut 5,20; Josh 23,2; 24,1 (18 f.). These texts, though, like the other texts in Chapter 1, reveal that R.'s assumption of a tribally-rooted Israel is exclusively based on texts from the P-source and from deuteronomistic and Chronicle literature. In other words, the historical credibility of this assumption stands or falls with the trust that is put in these texts.

Where one would expect traces of a tribally-structured Israel in the first place, i.e. in the wilderness period, it is only to be recognized in one passage, Num 22. Obviously the pan-national bias referring to the leadership of the Israelite social units is missing here, so that (at least!) this text "sheds light on Israelite [!] elders bridging to a certain extent the information gap between the Pentateuch and the rest of the Bible and between Biblical and external sources" (31). All other texts, however, reflect later times, according to R., e.g. Exod 12,21-25; Lev 4,15; Num 11,16; Deut 19,11 ff.; 25,5 ff.; 27,1 ff.; 31,10-11; or present a contrived image, e.g. Exod 3,16-18; 17,4-6; 18,12; 24,9-11 (28), which does not represent the elders in a realistic way.

The transition to the settlement (Josh/Judg) is, according to R., marked by an "alteration in leadership pattern", because the elders as a collective leadership body have replaced the individual tribal chiefs (as assumed in Chapter 1). Sub-tribal units led by elders colonized settlements as a direct consequence of the Israelite social structure. Hints of this migration of social units are to be found in the genealogies of Chronicle I (43 f.) and their references to family and tribe. The (inferred) successful progress of the settlement provides the reason for believing in different grades of adjustments of the elders, shown through their different activities.

The "urban city elders" reflect a higher level of development; they are responsible for political, military and legal policies (1 Sam 11,1-4; also Judg 9,2.3.6.23.24; 1 Sam 23,11-12; cf. p. 60 f.). The "rural elders" remain bound to the traditional sphere of individual and family law (Judg 19–21). The city elders in Deuteronomy and Ruth 4 reflect the continuous consolidation process of the tribal society into cities and villages.

The tribal structure can also be seen in the kingdom of Saul. He is elected by the elders of Benjamin because they themselves were unable to cope with the difficult military and political situation. The fact that other tribes did not join shows, according to R., that the traditional leadership pattern was still much in force and remained intact alongside the monarchy (79 f.). This supposedly stresses David's behaviour towards the elders of Judah (1 Sam 30,26-31), as well as the basically independent decision of the elders of the tribes of Israel to join David's kingdom. Therefore, it was obvious that their sense of frustration grew with their increasing dependence on the king and his administration because, in contrast to the tribal norms and values, traditional institutions including leadership of the elders come under the aegis of the kingdom (1 Chr 27,16 ff.); only the traditional law remained under their authority, while the king established a judicial system of his own as reflected in Exod 18,21-22.

However, for R. the relationship between David and the traditional leadership remains full of tension as can be seen in the revolt of Absalom, which R. interprets as an outcome of the dissatisfaction of the elders with status and power, "clearly expressed" in 2 Sam 15,2-6. Not till the accelerated process of urbanization under David/Solomon (building boom in Jerusalem; network of Levitical cities!) and the growing part played by the non-agrarian representation among the ranks of the "city elders" did co-operation between the elders of urban settlements and the state grow. And yet, according to R., there is no cessation of the influence of the elders shown in the different development of the states after the division.

For Judah R. claims that the inclusion of the elders in the court of appeal by means of the reforms of Jehosaphat (2Chr 19,5ff.) opened legal activities for them in some fields of state law. As R. says: "This must have been the response to considerable pressure from the elders, who resented their exclusion from state affairs" (105). Jehosaphat did not, however, include the elders in the lower ranks of the state legal system (Judges; 2 Chr 19,5), nor in the state administration as is revealed in the side-by-side existence of state officials and elders (Josh 8,33; 24,1; Deut 21,2), but he brought them closer to the monarchy, thereby striving to limit their resentment.

Several texts seem to indicate that since the Jehosaphat-reform there was co-operation between elders and king's officials. Num 11,16ff. is meant to indicate that the handling of state (!) law was viewed as deriving from the king's authority — Moses is parallel to the king — and not from their traditional role, whereas Deut 31,9-12 is meant to indicate, for a later time, the permanence of the court from Jehosaphat's reign onward. Deut 1,13-16 (1,9-17) as a combination of Exod 18/Num 11 reflects the institutional situations of David and Jehosaphat respectively. The circumstances at these assemblies appear to have light shed on them through 2Kgs 23,1ff.; 2Chr 30,1ff.; 34,29ff. Jer 26,1ff. has to be viewed in this context as well.

R. claims a (newly-)won influence of the elders under Jeroboam for the northern monarchy as well. The similarity of the motives behind Exod 24,9-11; 32,1-6; 1Kgs 12,28 leads R. to the conclusion that national cultic ceremonies such as coronation and covenant were performed in the presence of the elders etc. He thinks that activities of the elders were behind the uprising after Jeroboam. Later on, however, a consolidation of the role of the elders is to be seen in the field of state law (1Kgs 21) and in the king-makers (2Kgs 10,1ff.).

R. exerts himself to emphasize the role of the elders in Israel, and it strikes the reader that his intentions are rarely backed up by critical exegetical accounts. He does not cover the literature on the subject of research regarding the characteristics of the Tetrateuch and the deuteronomistic historiography. He does well to remind the reader that historians need to pay attention to social, economic and cultural structures; however, this does not give him leave to omit an analysis of the literary basis which would enable him to verify his conclusions.

R.'s uncertainty over the biblical tradition emerges explicitly later on: in chapter 9 he first mentions "reliable information" regarding the elders,

"not obscured by literary or historiographical overtones" in the context of non-biblical texts from the days of the first Babylonian dynasty. Here finally, as in chapter 8, R. seems to reveal his hidden agenda: he analyses the role and the status of the elders on the basis of texts from Alalah, Ugarit, El Amarna (chap. 8) and Babylonia (chap. 9). Here he finds structures that he claims to have discovered in biblical contexts. Since, however, critical insight on behalf of the biblical texts is rarely to be found, the book at times gives the impression that the substantial idea on the "elders in Ancient Israel" (title!) is a projection of results of research on the elders in the neighbourhood of Israel.

Carl-Friedrich-Gauss-Str., 11 D-2800 Bremen 33 — Joachim BUCHHOLZ

Johannes C. DE MOOR: *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (BETL 91). Leuven University Press – Leuven, Peeters, 1990. XII-320 p. 16 × 24,3. 1250 BF

Mit seiner Arbeit *The Rise of Yahwism* hat Prof. Joh. de Moor einen wichtigen Beitrag zu der Diskussion über den Ursprung der israelitischen Religion geleistet. Die Auffassung, die uns bisher seit Jahren im größten Teil der Literatur begegnete, mit kleineren Variationen in den Details, ist die sogenannte Midjaniter-Keniter-Hypothese. Der JHWH-Name hat seinen Ursprung in den süd-sinaitischen Wüstengebieten, wo der Mann Mose den Israeliten diesen Gottesnamen präsentierte. Als die Israeliten in das Gelobte Land kamen, identifizierten sie sofort diesen JHWH mit dem kanaanäischen Hochgott El, während der junge Gott Baʿal zu seinem schlimmsten Gegner wurde. Wenn wir die Überlieferung von Moses Begegnung mit JHWH in Midian mit den Aussagen über die Verbindung desselben JHWHs mit sinaitischen Orten wie *Seir, Paran, Teman* und *Meribat Kadesch* kombinieren, und zudem das Bild mit den ägyptischen Belegen der *t3 s3sw Jhw* komplettieren, erreichen wir ein sehr anziehendes Bild der ältesten israelitischen Religion. (Siehe z. B. T. N. D. Mettinger, *In Search of God* [Philadelphia 1988] 29 ff.).

Wenn man sich auch bei diesem Bild die Frage stellen kann, wie Mose sein Volk so leicht überzeugen konnte, einen ganz neuen Gott sofort zu akzeptieren, hat keine andere Lösung des Problems des Ursprungs des JHWH-Namens größere Zustimmung gefunden als die Midjaniter-Keniter-Hypothese.

Daher macht man sich mit sehr großem Interesse an die Lektüre von de Moors Arbeit, in der er einen Versuch unternimmt, einen ganz neuen Grund für die israelitische JHWH-Religion zu legen. Die Hauptbotschaft des Buches ist, daß JHWH und El, der nicht mit dem kanaanäischen El identisch ist, von ältester Zeit her ein und derselbe Gott war, und zudem, daß diese JHWH-El-Religion älter als Mose ist. Diese These wird in den fünf Kapiteln des Buches mit Argumenten verschiedener Art unterbaut.

Nach Kapitel 1 *Introduction* beginnt de Moor in Kap. 2 *The Evidence of Names* mit einer Analyse der theophoren Personen- und Ortsnamen sowohl im Alten Testament wie auch im epigraphischen Material. Wie Tigay und Fowler früher festgestellt haben, zeigt auch de Moor, daß wir in dem palästinischen Gebiet sehr wenige epigraphische Belege von theophoren Personennamen finden, die mit anderen Gottesnamen als JHWH und El gebildet sind. (J. H. Tigay, *You Shall Have No Other Gods.* Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions [Atlanta 1986]; J. D. Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew* [Sheffield 1988]).

Deswegen muß die JHWH-Religion mindestens seit dem 9. Jh. v. Chr. die offizielle Religion der beiden Reiche Israel und Juda gewesen sein. Vor dem 9. Jh. gibt es leider nicht viel epigraphisches Material.

Wenn de Moor zu dem biblischen Material geht, vergleicht er Fowlers Zahl der theophoren Namenselemente *in dem außerchronistischen Material* mit seinen eigenen Listen von Namen bis zur Zeit König Davids, auch hier im außerchronistischen Material.

	El	JHWH	Andere
Fowler	163	371	29
de Moor (bis zur Zeit Davids)	93	34	34

De Moor stellt hier fest, daß der Anteil sowohl der El-Namen wie der nicht israelitischen Namen prozentual in älterer Zeit sehr viel größer war, aber auch, daß die Zahl der JHWH-Namen zu groß ist, als daß ihr Vorhandensein bestritten werden könnte. Der JHWH-Name muß lang vor König David beim Volk in Gebrauch gewesen sein.

Schon hier muß man jedoch methodische Zweifel anmelden. Zuerst ist es wichtig festzustellen, daß die Zahlen in de Moors Listen hier die Zeit Davids einschließen. Wenn wir zu den einzelnen Belegen kommen, finden wir, daß sich die Hauptanzahl der Namen auf Personen der Zeit Davids bezieht, nicht viele erscheinen früher als in jener Zeit. Was die JHWH-haltigen Namen betrifft, können wir feststellen, daß im ganzen Pentateuch (ja auch Hexateuch) nur Josua, Jokebed und möglicherweise auch Jobab zu finden sind. Im Richterbuch begegnen wir außer Josua auch Mika (Ri 17), Jonatan (Priester der Daniten, Ri 18,30) und den zwei "Gideoniten" Joas und Jotam. Die Namen im Richterbuch spiegeln gewiß ein Vorhandensein von JHWH-haltigen Namen in jener Zeit wider, aber die Zahl der Belege ist sehr klein. Nicht viel besser ist es in 1 Sam, wo wir vor David außer den Söhnen Samuels, Abia und Joel, sowie Sauls Sohn Jonatan nur den Betsemesiter Josua und den Priester Ahia finden. Wir können de Moor leider nicht zustimmen, wenn er eine große vordavidische Verbreitung der JHWH-Verehrung behauptet. Eher scheint es, als ob eine alte Verbindung zwischen JHWH und Silo bestanden hätte. Samuel kam nach Silo, wo er zwei Söhne hatte, die beide JHWH-Namen trugen. Von Silo wurde die Lade Gottes nach Jerusalem geholt und schließlich gibt es, wie Mettinger gezeigt hat, eine alte Verbindung zwischen Silo und dem Begriff *JHWH seba'ot* (Vgl. Jer 7,12). (Mettinger, *In Search of God*, 148. Siehe auch ders. *The Dethronement of Sabaoth* (ConB OT 18 [Lund 1982] 132.)

Ebenso können wir nicht ohne weiteres die 93 Belegstellen der El-Namen für vordavidisch halten. Was de Moor nicht erwähnt, ist die Tatsache, daß sich der größte Teil dieser Namen im Pentateuch findet. In der Genesis haben wir hier meist nicht-palästinische Personen, wie Abrahams mesopotamische Verwandte, sowie Ismael mit seinem Sohn Abde'el und Abrahams Knecht Eliezer. Die große Zahl der El-Namen finden wir jedoch in allerlei priesterschriftlichen Listen im Pentateuch, deren Datierung und Ursprung wir hier nicht diskutieren können. Wichtig ist aber, daß wir nicht nur mit religionsgeschichtlichen Gründen für die Verbreitung der El-Namen im Pentateuch rechnen müssen, sondern auch mit editorischen Verhältnissen.

De Moor studiert aber nicht nur die Personennamen, sondern auch die Ortsnamen in Palästina, und stellt dabei fest, daß es keinerlei vordavidische Toponyme mit JHWH-Elementen gibt. Dies deutet darauf hin, daß die israelitische Siedlung in Palästina friedlich war. Wenn die Israeliten das Land mit Gewalt genommen hätten, hätten sie wahrscheinlich auch die Toponyme in jahwistischer Richtung geändert.

Kapitel 3, *The Crisis of Polytheism*, bildet eine wichtige Grundlage für de Moors weitere Argumentation. Wichtig für den Verfasser ist es, daß die Periode um das Ende der Bronzezeit reif für den Monotheismus war. Der Monotheismus des Echnaton in Ägypten hatte eine Fortsetzung in der Verehrung des Amun Re als des höchsten Gottes mit monotheistischen Ansprüchen. In der gleichen Weise hatte Marduk die Position als höchster und einziger Gott in Babylonien erreicht. Der Polytheismus sowohl in Ägypten wie auch im Zweistromland geriet in eine Krise. Die Krise machte sich auch in Kanaan bemerkbar, erreichte aber hier nie das monotheistische Ziel. Es kam zum Kampf zwischen dem alten Gott El, dem Schöpfer, und seinem Schwiegersohn Baʿal, der zumindest in Nordkanaan, d. h. in Ugarit die Rolle Els zu übernehmen drohte. Der Kampf zwischen El und Baʿal führte zu einem zyklischen und fatalistischen Weltbild, einem ewigen Kreislauf des Schicksals, und wurde eine Wurzel von Skeptizismus.

In Kapitel 4, *The Kingship of God*, das auch das umfangreichste Kapitel des Buches ist, werden diese Gedanken fortgeführt. Weil in Nordkanaan Baʿal die Stellung des Gotteskönigs einnahm, ist es JHWH-El, der diese Stellung in Südkanaan einnimmt und damit auch Baʿals Funktionen übernimmt.

In diesem Zusammenhang verweist der Verfasser auf die ältesten Belegstellen des JHWH-Namens. In Deboras Lied, Ri 5,11.13 finden wir den Ausdruck *ʿam Jhwh*, der eine Parallele zu den Worten *t3 s3sw yhw* aus der Zeit Amenophis III in Ägypten bildet. Das heißt, daß für die Ägypter JHWH hier ein Name eines Volkes sein könnte, einer halbnomadischen Gruppe, die in Transjordanien lebte, dieselbe Gruppe, die auch mit dem Namen 'Apiru bezeichnet wurde. Auch in einem der Amarnabriefe warnt der ägyptische König den Abi-Milku aus Tyrus vor *[ᵐ]Ia-we*, was hier als Name eines Volks erscheint. Zudem haben wir in den ugaritischen Texten eine Belegstelle, wo der Gott *Yammu*, *Yw* genannt wird.

Das Vorhandensein einer israelitischen Gruppe im Ostjordanland während des 13. Jhs. versucht de Moor durch seine Exegese von Ps 68 und

Hab 3 zu unterbauen. Jedoch wirkt de Moors Auslegung hier nicht sehr überzeugend, wenn er in Ps 68,19 anstatt *ʿālîtā... lammārôm...* die Wörter *tel mērôm* liest, und damit eine Verbindung mit Jos 11 und Ri 4 schafft. Nicht viel besser ist es, wenn er in Hab 3,15, *dāraktā bayyām sûsèkā*, das Wort *yām* auf die Philister deutet. Nach de Moor beziehen sich die ältesten Texte, in denen uns der Sieg Gottes über Jam begegnet, auf die Philister. Die Überlieferung von dem Meereswunder in Ägypten wurde erst in einer späteren Zeit entwickelt. Die alten Texte der Bibel, in denen JHWH als ein Gott aus der südlichen Wüste beschrieben wird, erwähnen die Auszugsüberlieferung aus Ägypten nicht.

Einen weiteren Beleg für die JHWH-Verehrung in ältester Zeit findet de Moor in seiner Identifizierung des ägyptischen Schreibers Beya mit Mose. Diese ursprünglich von E.A. Knauf vorgeschlagene Identifizierung gründet sich darauf, daß dieser Beya in den ägyptischen Quellen als ein Syrer ohne Respekt vor den ägyptischen Göttern beschrieben wurde (E.A. Knauf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v.Chr.* [Wiesbaden 1988] 135ff.). Nach Pharao Sethos II (1214-1208 v.Chr.) regierte in Ägypten der junge Pharao Siptah (1209-1202), aber die wirkliche Macht lag während dieser Zeit in den Händen des syrischen Schreibers Beya, der auch den ägyptischen Namen *R^r mssw h^r.m ntrw* trug. Nach dem Tod Siptahs brach in Ägypten ein Bürgerkrieg aus, der erst mit der Gründung der 20. Dynastie von Pharao Sethnacht beendet wurde. Während dieses Krieges floh eine Menge von Personen aus Ägypten, unter denen auch der Schreiber Beya war. Den Namen Beya liest der Verfasser als *b^e* Jah, d.h. in Jahwe (ist meine Stärke), daraus kann er auch den Schluß ziehen, daß der Jahwismus älter als Mose war, und daraus folgert er, daß wenn Mose nicht mit Beya identisch wäre, es in dieser Periode keine Möglichkeit gäbe, daß auch ein anderer Semiter eine so hohe Stellung in Ägypten errungen hätte. Bis heute ist es schwer gewesen, außerbiblische Belege für die biblische Geschichte vor dem 8. Jahrhundert zu finden. Mit seiner Identifizierung des Mannes Mose hat der Verfasser — falls er recht hat — diese Grenze ein halbes Jahrtausend zurück verlegt. Der Gedanke, Mose auf diese Weise in die konkrete Geschichte einzusetzen, ist doch mindestens ein wenig überraschend, und die Bewertung von de Moors Schluß-folgerungen muß der künftigen Forschung überlassen bleiben.

Ein Text, bei dem de Moors Lösungsvorschlag umso größere Wertschätzung verdient, ist die rätselhafte Stelle Ex 3,14, *'ehye 'ăšer 'ehye*. De Moor verweist hier auf eine gleichartige Formulierung in einem ägyptischen Text aus dem Neuen Reich, wo der Gott Re dieselbe Aussage, *iw.i-im.i*, macht, womit er hervorhebt, daß er jetzt und in der Zukunft fortfahren wird, derselbe zu sein und in derselben Weise zu handeln wie vorher. In Ex 3,14 sagt JHWH, daß er in der Zukunft in derselben Weise an Israel handeln wird, wie er früher an den Patriarchen handelte. De Moor, der auch hier einen Nachweis für den frühen Ursprung des Jahwismus sieht, wirft mit seiner Arbeit neues Licht auf einen der schwierigsten Texte des Alten Testaments.

In Kapitel 5, *Yhwh-El, God of the Fathers*, stellt der Verfasser die Frage, wann JHWH mit El identifiziert wurde. Seine Antwort ist, daß wir mit einer

ursprünglichen Einheit zwischen JHWH und El rechnen müssen. Es handelt sich jedoch nicht um eine Verschmelzung JHWHs mit dem kanaanäischen El. Der El in JHWH-El ist nicht mit dem kanaanäischen Hochgott dieses Namens identisch. Vielmehr haben wir es mit einer ursprünglichen Einheit JHWH-El zu tun. Der Verfasser beachtet zwar, daß wir aus der ältesten Zeit nicht viele Personennamen auf JHWH aufweisen können, meint aber, daß dieser Umstand auf einer Editionsarbeit von Ex 6,3 beruht, eine Lösung, die schwerlich zufriedenstellt, besonders, da er in Kap. 2 großes Vertrauen in die Authentizität der Verteilung verschiedener theophorer Namenselemente im Alten Testament setzt.

Wo finden wir denn den Ursprung der Gottesbezeichnung JHWH-El? Wichtig ist hier die Wolkenmanifestation JHWHs in der Wüstenzeit. Sowohl in Ägypten als auch in Ugarit finden wir Wolkenmanifestationen der deifizierten Urväter. Auch JHWH ist ursprünglich ein deifizierter Urvater, der bei seinem Tod mit JHWH identifiziert, und damit auch zum höchsten Gott wird. Daß heißt nicht, daß JHWH ursprünglich ein Mensch war, sondern ist vielmehr eine Spezialisierung Els, eines göttlichen Urvaters des Volkes.

Wenn man auch nicht immer mit dem Verfasser in seiner Auslegung einzelner Texte einig ist, erweist sich de Moors Arbeit doch als eine wichtige Leistung auf dem Weg der Auslegung der biblischen Schriften. Er legt uns viele, neue und vielleicht zuweilen etwas kühne Lösungsvorschläge einiger der schwierigsten Probleme der ältesten israelitischen Religionsgeschichte vor. Sein Buch wird sicherlich in der Zukunft als eines der Hauptwerke zur Erforschung dieser Probleme zu betrachten sein.

Nöbbelöus Kyrkoväg 105 Stig NORIN
S-222 53 Lund
Schweden

Christoph DOHMEN, *Schöpfung und Tod.* Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (Stuttgarter Biblische Beiträge 17). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1988. 331 p. 15,2 × 23,2. DM 39,—

Est-il possible d'écrire encore du neuf à propos de Gn 2–3 et de son histoire littéraire? L'étude de C. Dohmen, qui reprend une thèse d'habilitation présentée à l'Université de Bonn en 1988, relève ce défi, au moyen des méthodes pourtant classiques de la critique littéraire et de la *Redaktionsgeschichte*. L'ouvrage comprend cinq parties très inégales quant à leur ampleur. La première (*Text und Thema*, pp. 11-17) rappelle quelques utilisations théologiques du texte et affirme qu'elles ne prennent jamais en compte qu'une partie de celui-ci; l'exégèse de Gn 2–3 ne doit donc pas partir d'un thème déterminé, mais du texte abordé sans a priori. La deuxième partie (*Methodische Vorüberlegungen*, pp. 19-33) compare deux exemples d'exégèse historico-critique du texte, qui représentent les

tendances principales de la recherche: l'étude de W.H. Schmidt (*Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* [Neukirchen ²1972]), dans la ligne de la *Formgeschichte*, et celle de P. Weimar (*Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* [Berlin 1977]), du point de vue de la *Literarkritik*; l'une et l'autre de ces études prennent en compte les inégalités et tensions du texte, mais la première les attribue au stade pré-littéraire, la seconde à un travail sur le texte lui-même. L'auteur donne la priorité à la *Literar-* et à la *Redaktionskritik*, mais en précise aussi la condition: il faut proposer une reconstruction plausible de l'histoire littéraire du texte et de chacun de ses éléments. Ces préalables étant posés, l'auteur peut aborder l'analyse littéraire de Gn 2–3 (troisième partie, pp. 34-208), en suivant le texte phrase par phrase; la discussion s'engage avec plusieurs auteurs, mais en particulier avec P. Weimar, dont il adopte assez souvent les solutions; l'analyse est suivie par une reconstitution du texte selon ses différentes strates. Sur cette base, il est alors possible de retrouver les théologies des auteurs successifs du texte (*Konzeptionen*, 209-301). Au point de départ se trouvent des fragments pré-jahvistes, relatifs à la création de l'être humain (2,5-7*; 3,23*) et à la honte comme signe de culpabilité (3,1-7*). Au début de l'époque monarchique, ces fragments sont utilisés par J dans le cadre d'un récit (2,4b-7*.8.18.19*.20*.21-23a.25; 3,1-3*.4a.5a.6-13.14*.16a.17a.b*.18.21.23) qui n'a pas une portée anthropologique, comme on l'affirme souvent, mais plutôt «protologique» (réflexion fondamentale sur laquelle une anthropologie peut s'appuyer: l'être humain est créature de Dieu); ce texte est conçu comme introduction à l'ensemble de l'histoire J. Il est lui-même remanié au VIIe siècle par le «jéhoviste», qui introduit les sections 2,9-15 et 3,5b.19a.22.24; ainsi retravaillé, le récit met l'accent sur l'autonomie morale et la responsabilité de l'être humain. Le rédacteur final du Pentateuque, enfin, ajoute au texte ainsi obtenu 2,16-17.23b.24; 3,3aβ.b.4b.15.16b.20; désormais, Gn 2–3 devient le «paradigme des récits patriarcaux» (271). Le livre s'achève par un bref chapitre de conclusions (*Konsequenzen für die Interpretation*, 303-308), une bibliographie, un index des citations bibliques en dehors de Gn 2–3 et un index thématique.

Les résultats auxquels C. Dohmen parvient ne manquent ni d'intérêt, ni d'originalité. Comme toujours pour ce genre d'ouvrage, ses conclusions dépendent entièrement de l'analyse littéraire, qui se révèle très soignée dans l'ensemble. La plupart du temps, l'argumentation est claire et détaillé, et le jugement équilibré; c'est ainsi que l'auteur est attentif aux moindres tensions internes au texte, mais qu'il sait aussi faire la part des choses et ne pas conclure automatiquement à une dualité d'auteurs. La contribution de C. Dohmen à l'analyse littéraire de Gn 2–3 est donc substantielle. Cela ne signifie pas que la discussion soit close. Prenons l'un ou l'autre exemple.

L'auteur estime que J a utilisé un récit plus ancien comprenant les sections 2,5aα.bβ.6.7* et 3,23* (209-216). Au chap. 2, en effet, les vv. 5aβ et 5bα seraient des additions: le premier élément est une répétition clarifiante du v. 5aα (avec le mot *'ēśeb*, plus utilisé que le mot rare *śîaḥ*; le verbe *ṣāmaḥ* est plus conret que *hāyâ*); quant au v. 5bα, il anticipe l'action divine, alors que le récit se trouve au stade du «pas encore», et il introduit un *kî* qui n'a pas sa place dans l'état du monde avant la création (47-51). Il serait donc

possible de traduire ainsi le texte primitif du v. 5: «Il n'y avait encore aucune plante des champs sur la terre, et pas d'humain pour travailler le sol». Le texte ainsi reconstitué est cohérent, et il convient à ce type de récit: les deux manques constatés seront comblés aux vv. 7-8, alors que le narrateur ne parlera pas de la pluie. L'hypothèse est donc plausible, même si les circonstances de l'addition restent obscures. C. Dohmen lit la suite du texte primitif au v. 6, mais ici son hypothèse me semble moins assurée. Certes, le fait de considérer le v. 5bβ comme un ajout permet d'écarter une objection sérieuse. Il reste cependant une difficulté: le v. 6 sort de la série des «il n'y avait pas ...» et introduit un élément positif *avant* l'intervention divine, ce qui affaiblit le contraste; dans *Enuma elish*, par exemple, un tel élément est absent du texte. C. Dohmen explique (53): le v. 6 est nécessaire au récit, car il fallait que la terre soit humidifiée pour que YHWH puisse y modeler l'être humain; ce n'est pas certain, comme le montrent les récits d'*Atrahasis* ou de *Gilgamesh* (création d'Enkidu). Par ailleurs, le même v. 6 correspond au v. 10a, certainement assez tardif, tant par ses images et son mouvement que par son vocabulaire (*šāqâ*, hi.), et on peut comprendre que l'addition de cet élément permettait d'harmoniser Gn 1 et 2. Bref, le débat n'est pas tranché; la solution de C. Dohmen n'est pas impossible, mais elle est loin de s'imposer. Reste le problème de 3,23* (186-190). Ce verset est plus ancien que les vv. 22-24: sur ce point, je ne vois aucune difficulté. C. Dohmen poursuit: la phrase ne se rapporte pas à une punition de l'homme, et il faut donc considérer les mots *miggan-ʿēden* comme un élément ajouté, ce qui permet de lire le verbe *šālaḥ* dans le sens d'un envoi en mission. En effet, la même activité est présentée en 2,5 d'une manière seulement positive, et le vocabulaire n'a rien de commun avec les punitions des vv. 17-19; enfin, la relative en finale du verset ne connote aucune idée de châtiment. On fera cependant remarquer que ceci n'est pas décisif, car ces écarts peuvent être expliqués par des rédactions différentes; on peut seulement affirmer que l'auteur du v. 23 connaissait 2,5-7* ou la tradition sous-jacente à ces versets. En faveur de la solution proposée par C. Dohmen, on peut faire valoir le v. 5bβ («il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol»). D'autres considérations y sont plutôt défavorables. Tout d'abord, l'éloignement de 3,23 par rapport à 2,5-7 fait problème: on peut comprendre qu'une ou plusieurs rédactions aient pu éloigner les deux parties du texte primitif, mais ce phénomène est plus vraisemblable avec un bloc important qu'avec une phrase isolée. Par ailleurs, comme de nombreux auteurs l'ont mis en évidence, Ez 28,11-19 semble reprendre une ancienne tradition du premier homme placé dans le jardin d'Éden, puis expulsé de celui-ci; ceci correspond non au récit de la création de l'être humain, mais à une version très primitive du récit du paradis (Gn 3); celui-ci devait trouver son dénouement avec l'expulsion de l'homme, c'est-à-dire avec le v. 23. Ne vaut-il donc pas mieux s'en tenir à la distinction opérée par C. Westermann dans son commentaire: au point de départ de Gn 2–3 se trouvent deux traditions indépendantes, l'une relative à la création de l'être humain (Gn 2*) et l'autre au récit du paradis (Gn 3*, préparé par des éléments de Gn 2)?

Un autre point discutable est l'attribution de Gn 2,10-15 au «jéhoviste» du VIIe siècle (67-69, 253), avec pour seule argumentation le

renvoi à M. Görg, «Wo lag das Paradies? – Einige Beobachtungen zu einer alten Frage», *BN* 2 (1977) 13-15. Certes, il s'agit bien d'un élément assez récent. Cependant la notion même de «jéhoviste» est tributaire de l'hypothèse documentaire classique de la formation du Pentateuque, dont on sait qu'elle est aujourd'hui contestée de toutes parts. Surtout, une série d'indices pointent vers une époque nettement plus basse. La notation des quatre «têtes» (*rō'šîm*, v. 10), qui correspond au motif postexilique des «quatre vents» (cf. Ez 37,9; 42,20; Za 2,10; 6,5; 1 Ch 9,24), renvoient à la symbolique du centre du monde: le jardin est le lieu d'où jaillissent toutes les forces de vie pour la terre entière. En d'autres termes, l'Éden tient ici la place qui est celle du Temple dans plusieurs textes de l'époque perse (Ez 47; Jl 4,18; Za 14,8), qui parlent des eaux sortant du sanctuaire (ou de Jérusalem) pour donner vie au désert: ce sera le grand retournement Is 51,3 avec la mention explicite de l'Éden comme jardin (*gan*) de YHWH. Le lien avec le second Temple est confirmé par l'étude du vocabulaire des vv. 10-14. Ainsi, le mot *b^e^dōlaḥ* (v. 12), qui désigne sans doute la gomme aromatique ou bdellium, n'est utilisé que dans ce verset et en Nb 11,7, texte réputé très récent. Surtout, l'onyx (*'eben haššōham*, v. 12) ne reparaît dans la Bible hébraïque que dans des textes (post-)sacerdotaux, au sujet de la parure du grand-prêtre (Ex 25,7; 28,9.20; 35,9.27; 39,6.13; cf. 1 Ch 29,2; seul autre texte: Jb 28,16, très récent), et l'or doit vraisemblablement servir, lui aussi, à un usage cultuel. L'auteur a en vue une terre dont la liturgie est le but premier. Les vv. 10-14 ne forment pas un corps étranger en Gn 2, comme C. Dohmen le présente, mais une addition qui témoigne de la relecture de la péricope en fonction de l'espérance de la communauté postexilique: alors que sa situation présente s'apparente à la mort (image du désert, cf. v. 5), YHWH fera jaillir sa vie à partir de son Temple, qui apparaîtra comme «l'arbre de vie au milieu du jardin» (v. 9). Le v. 15, où C. Dohmen reconnaît avec raison la *Wiederaufnahme* du v. 8, confirme cette interprétation. Encore une fois, aucun élément du verset ne suggère une origine «jéhoviste», et d'ailleurs l'A. n'apporte aucun argument en faveur de cette hypothèse. Le v. 15 s'écarte de la formulation du v. 8 par l'emploi du verbe *nûaḥ*, qui évoque le thème connexe de la *m^e^nûḥâ*, c'est-à-dire de l'aboutissement dans la paix, l'harmonie, la possession tranquille. Ce thème, déjà connu dans la littérature D/Dtr (Dt 12,9-10; 25,19; Jos 21,23-25; etc.), reçoit une importance nouvelle à l'époque perse. La *m^e^nûḥâ*, est donnée au peuple lors de son établissement définitif à Jérusalem (cf. 1 Ch 23,25), sous l'autorité royale de YHWH siégeant en son Temple (Ps 132,8.14). Quant aux derniers mots du verset (*l^e^obdāh ûl^e^šomrāh*), ils semblent se rapporter, comme le suggère le Targum Neofiti, au service et à l'observance de la Loi (cf. les suffixes féminins, qui ne peuvent se rapporter directement à *gan*); les deux verbes ne sont associés qu'en Gn 2,15 et Nb 18,7, dans un contexte d'instructions données à Aaron et aux prêtres pour le service du Temple. Gn 2,10-15 n'est pas une addition «jéhoviste» reprenant une tradition indépendante, mais l'œuvre d'un rédacteur qui interprète le chapitre dans le sens de sa théologie de la Loi et du Temple.

Certaines analyses sont donc discutables et hypothèquent la reconstitution d'ensemble; la complexité du texte de Gn 2–3 et les incertitudes qui affectent aujourd'hui les théories sur la formation du Pentateuque empêchent d'ailleurs tout résultat assuré d'une manière absolue. Ceci dit, l'ouvrage de C. Dohmen figure parmi les études les plus importantes de Gn 2–3, et la recherche ultérieure tirera grand profit de son enquête où dominent la clarté et la précision; là où elle est plus faible, c'est lorsqu'elle fait confiance à d'autres auteurs sans entrer elle-même dans la discussion. Quant à l'essai de synthèse proposé sur la base de l'analyse littéraire, on en retiendra avant tout la prise en compte de la situation de la péricope comme ouverture programmatique d'un récit beaucoup plus long.

Avenue H. Conscience 156 Jacques VERMEYLEN
B-1140 Bruxelles

Gerhard LANGER, *Von Gott erwählt – Jerusalem. Die Rezeption von Dtn 12 im frühen Judentum* (Österreichische Biblische Studien 8). Klosterneuburg, Österreichische Katholisches Bibelwerk, 1989. XIII-351 p. 14,7 × 20,7. ÖS 328/DM 48,80/SFr 43,80

Within the deuteronomic legal code Deuteronomy 12 plays a key role. The centralization of cult that constitutes a great turning-point in Israelite Religion is presented in Deut 12 in a most elaborate manner, and it is this chapter that opens the legal code of Deuteronomy (chapters 12–26).

G. Langer chose this important chapter for investigation in order to show the various stages of its interpretation, starting with modern research, passing to the intertestamental literature, the versions, and concluding with Rabbinic literature. The investigation of G. Langer pertains not only to the law of sacrifice and profane slaughtering which is central in this chapter but also relates to the problem of the applicability of the law to those living in the promised land (12,1) as well as to the problem of the elimination of idols and their symbols within the land (12,2-4.29-31).

The work is divided into five parts: 1) Deut 12 in modern research; 2) Deut 12 in the intertestamental literature; 3) Deut 12 in the different versions; 4) Deut 12 in the Samaritan literature; 5) Deut 12 in the Rabbinic literature. An appendix is added that contains tables with the various versions of the chapter, including a table of contents of the Temple Scroll from Qumran and a synopsis of the different modern views concerning the literary criticism of the chapter.

The fifth part of the book, which deals with the Rabbinic literature, is the most comprehensive: 179 pages out of a total of 299. This should be compared with the discussion in the first part dedicated to modern critical research that consists of 43 pages only. Indeed the discussion in the first part looks superficial. Thus the problem of the relationship of Deut 12 to Lev 17 which bears on the issue of the chronological order of H vs. D is dealt with in two pages only in which the opinion of Cholewinski, i.e., that H

polemicizes with D. is taken as the final solution. However, since the aim of the author is not a literary historical analysis of Deut 12 but rather the understanding of the chapter in early Judaism one should not blame him for neglecting the literary-critical aspects of the chapter.

The author shows thorough erudition in Rabbinic literature and with the help of this he has deepened our understanding of the Rabbinic exegesis. On the one hand he finds in this exegesis some sharp observations in the field of religious practice such as the contact with idols and idol worshippers (Deut 12,2-3) or the question of the commandments that are dependent on dwelling in the holy land (Deut 12,1). On the other hand he encounters in Rabbinic exegesis theoretical rules pertaining to the various minutiae of sacrifice which were not practised in Jewish society after the destruction of the second Temple.

It should be recognized — a recognition not mentioned by the author — that the exegetical work of the Rabbis is mostly of a scholastic and harmonistic character and therefore cannot help us in solving problems of a scientific nature. As is well known, the Halachic rules of Judaism existed as a code independent of the canon of the holy scriptures. There was always in Jerusalem a will to link them to scripture. Sometimes the Rabbis succeeded in finding such links but they did it mostly in an artificial manner. Thus, for example, the repetition of the injunction concerning profane slaughtering (vv. 15-16.20-23) is taken as referring to two different cases: vv. 15-16 apply to blemished sacrificial animals (compare Deut 15,21-23) while vv. 20-23 related to profane slaughter. This of course is harmonization and cannot be seen as the plain meaning of the text. The same applies to the repetition of the warning not to consume the blood of the animals (vv. 16.23) which was explained by the Rabbis in a harmonistic manner. One warning applies, as it were, to blood of flesh torn from a living body (v. 23) which is based according to the Rabbis on 23b: "you shall not eat the life with the flesh" and the other to the blood of the slaughtered animals (v. 16).

However, as indicated above, the Rabbis made thorough exegetical observations when defining various terms and expressions such as *ykl* in v. 17 (meaning prohibition and not just ability, cf. also Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* [Oxford 1972] 2), *śmḥ* "to rejoice" in vv. 7.12.18 (implying consumption of wine and meat), *ḥzq* in v. 23 (meaning strictness in cases of temptations). Such interpretations are certainly to be used in modern exegesis.

In conclusion, the author is to be congratulated on his pioneering effort in bringing a new dimension into biblical exegesis, and one which is certainly to be welcomed.

Hebrew University
Faculty of Humanities
Jerusalem 91905 Israel

Moshe WEINFELD

Eckart OTTO, *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im "Bundesbuch"* (Orbis Biblicus et Orientalis 85). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag–Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. 209 p. 16 × 23,5

E. Otto setzt seine Untersuchung zur Rechtsgeschichte des Bundesbuches (Studia Biblica 3; Leiden 1988) in dieser Studie mit redaktionsgeschichtlichen Analysen zum Kodex Ešnunna (= CE) fort. Dabei sollen die jeweiligen Redaktionstechniken und die ihnen zugrundeliegende Systematik verglichen werden.

Der Studie zufolge wirkt in den Redaktionstechniken des Bundesbuches (= BB) ebenso wie in den Ordnungsprinzipien der Einzelsammlungen des CE und ihrer Zusammenordnung zu größeren Einheiten eine in den Grundzügen gemeinsame antike Rechtsgelehrsamkeit. Diese will jeweils nicht nur Rechtssätze unter rein formalen Gesichtspunkten zusammenstellen, sondern zwischen den Rechtssätzen ein Beziehungsgeflecht herstellen, und damit eine Systematik bewirken, durch die eine Sammlung mehr Rechtsfälle abdecken kann als die Summe ihrer Einzelsätze beinhaltet. Insbesondere die Zusammenstellung analoger Fälle und Rechtsfolgen sowie die Aneinanderreihung von Rechtssätzen ähnlicher Tatbestände mit abweichenden Folgen wird von Otto bei seiner Analyse der Redaktionen des CE immer wieder hervorgehoben und als Schulung im Verfahren des Analogieschlusses (und der Abgrenzung ihm gegenüber) verstanden. (Z.B. in den Pfandrechtsbestimmungen § 22-24 [S. 20f]; beim Eherecht in § 17. 25 und 26 [S. 29f]; auch bei der Redaktion von 15-35, die auf Abgrenzung der Entscheidungen in den Fällen von § 24 und 26 zielt [S. 66f] u.ö.) Eine didaktische Intention leitet hier auf unterschiedlichen Stufen der Redaktion die Systematik der Anordnung. Hieraus ergibt sich eine Anregung für die bekanntermaßen breite Diskussion um die Funktion der Rechtskorpora. Otto sieht in ihnen Lehrbücher, die für den Rechtsentscheid schulen wollen. Eine Präzisierung wäre hier wünschenswert: inwiefern lehrt die Anordnung etwas außer der faktischen Zusammenordnung von gerade diesen jeweils analogen Tatbeständen, deren Rechtsfolgen dann entweder parallel oder aber gegeneinander abgegrenzt sind?

Im Einzelvergleich der Redaktionstechniken in Bundesbuch und Kodex Ešnunna weist das Bundesbuch dann einen höheren Grad an Systematisierung auf, was von Otto auf das Anliegen der Zusammenfassung von auf verschiedenen Gesellschaftsebenen ausdifferenzierten Rechten zurückgeführt wird.

Für zwei der drei Redaktionstechniken, die das Bundesbuch prägen, finden sich Parallelen im CE:

So weisen sowohl vorausliegende Teilsammlungen (z. B. CE § 54-57 "*awīlum*" mit "*wardum*" abwechselnd als Objekt der Protasis) als auch deren Zusammenstellung in § 36-59(60) (S. 173-177) ein alternierendes Ordnungsprinzip auf. In § 36-59(60) wechseln nach diesem Schema Rechtssätze zur Eigentumssicherung — 36-41; 49-52; 59(60) — mit Körperverletzungsfällen 42-48; 53-58. Dieser Vorschlag zum Verständnis der Anordnung in

CE §36-59(60) ist eine glückliche Lösung der alten Schwierigkeit, daß weder der Einschub von §49-52 (Sklavenrecht) in die Fälle der Körperverletzung verständlich ist, noch irgendein sinnvoller Grund für die scheinbar nachträgliche Stellung von §59 (Wiederverheiratung) gefunden werden konnte. — Im Bundesbuch dient jedoch nach Ottos Auffassung die alternierende Anordnung noch umfassender der Zusammenfassung (und Abgrenzung) ausdifferenzierter Rechte als im CE.

Für die im BB häufiger vertretenen chiastischen Anordnungen findet sich die "Vorform" in den Inklusionen im CE. Dies gilt besonders für die §§5.6 und 12.13 innerhalb des Abschnitts §1-14 zu den Preis- und Tarifbestimmungen (S. 68ff). Was H. Petschow unter der formalen Kategorie der "Attraktion" anführt, bestimmt Otto unter rechtssystematischem Aspekt näherhin als die Lösung eines Rechtsproblems im Zusammenhang seines Auftauchens, wobei die Logik des Alltagslebens diesen Zusammenhang des Auftauchens auch für den Text diktiert. Das Prinzip der Einschließung wirkt auch bei der Redaktion der vorliegenden Sammlungen in CE §15-35 mit (z.B. für §18A.19-24, s.S. 65f). Im Unterschied zur Inklusion, wie sie im CE vorliegt, hat sich die Redaktionstechnik chiastischer Anordnung im BB vom Zusammenhang mit der Alltagslogik gelöst und hat nur noch die sich aus Inklusionen ergebende Form beibehalten. Bei der Gebräuchlichkeit chiastischer Anordnungen im AT läßt sich fragen, ob hier wirklich Entstehungszusammenhänge vorliegen, oder ob die chiastische Form nicht auch aus anderen Bereichen in die Redaktionsverfahren von Rechtssammlungen eingewandert sein könnte.

Für ein drittes Redaktionsverfahren des BB findet sich keine Entsprechung im CE: es gibt dort nicht die Zentrierung einer Sammlung um einen allgemeinen Rechtssatz als systematisierende Mitte, die Otto für das Depositenrecht des BB (Ex 22,6-14) und die Körperverletzungsfälle (Ex 21,18-32) annimmt.

Obgleich eine der beiden bahnbrechenden Untersuchungen von H. Petschow zur Systematik der altorientalischen Rechtssammlungen sich auf den Kodex Ešnunna bezog (1968), und obgleich die Arbeit an solchen Fragen sich in den letzten Jahren erheblich intensiviert hat, ist doch die Frage nach Prinzipien der Anordnung der Paragraphen des Kodex Ešnunna keineswegs gelöst. Auch in der zweiten Auflage der "Laws of Eshnunna" von Y. Yaron, die 1988 (Jerusalem und Leiden) erschien (und Ottos Studie nur noch im Vorwort erwähnen, nicht jedoch auswerten konnte), heißt es noch zusammenfassend, daß die Systematisierung im Kodex Ešnunna (trotz einiger Ansätze) nicht sehr weit geht (dort S. 86). Hier bedeutet Ottos Studie einen wertvollen Fortschritt. Die redaktionsgeschichtliche Analyse läßt ein überzeugendes Bild der inneren Systematik der drei großen Abschnitte des CE, §§1-14; 15-35 sowie 36-59(60) entstehen.

Bei den Einzeluntersuchungen am CE und ihrer Präsentation muß man jedoch einige Bedenken anmelden.

Die Studie bietet (abschnittsweise) den transkribierten Text des CE, sowie eine Übersetzung, an die fallweise Anmerkungen mit Hinweisen zu Lesart, Übersetzung oder Problematik des Textes angeschlossen sind, mit kurzen, aber umfassenden Hinweisen auf die relevante Literatur. Manch

wünschenswerte Anmerkung fehlt jedoch. Hier vermißt man eine Eingangsbemerkung zur Art der Textbearbeitung und -präsentation. (So fehlt z. B. zu der problematischen Lesart "*ul*" in CE 28 [S. 22] "*šumma ul riksātim*", übersetzt S. 24 als "[nicht]", jede Anmerkung; die strittige Lesart in CE 13 [S. 72f] "*ina iṣim*" wird weder gekennzeichnet noch verteidigt. Das "*lā*" in der 4. Zeile von § 50 [S. 160f] ist dagegen nur ein Druckfehler.) Der irreführende Eindruck, an diesen Stellen läge gesicherter Text vor, wird noch verstärkt durch die inkonsequente Präsentation des akkadischen Textes. Unsichere Lesarten und Konjekturen werden nur an wenigen willkürlich gewählten Stellen angezeigt (s. § 22, 20, 29 u.a.).

Bei der Strukturanalyse der Abschnitte des CE werden Elemente des Textes mit Buchstaben benannt (A; B; C; z. T. noch mit Zahlen differenziert), um Wiederholungen, alternierende Reihen o. ä. abgekürzt in Tabellen darstellen zu können. Durch diese Methode wird das Buch auf weite Passagen hinaus nur sehr schwer lesbar, was ebenso unnötig wie bedauerlich ist. (Hinzu kommen Druckfehler, so lies S. 18 zu § 22 2. Zeile: E, nicht B; S. 26 das Element H von § 27 ist nicht identisch mit H aus § 28 und taucht überhaupt als Element nirgends wieder auf u.a.).

Zur näheren Erläuterung dieser Bedenken sei hier kurz auf die Behandlung der Sammlung der Körperverletzungsfälle (§ 42-48.53-58 [S. 109-135]) eingegangen.

Text, Übersetzung und Texterläuterungen in diesem Abschnitt bieten ein unvollständiges Bild. Nicht nur stehen im akkadischen Text durch Klammern gekennzeichnete Konjekturen neben nicht gekennzeichneten, es ist auch eine nicht angezeigte Emendation ("*ušēširma*" für *ú-ši-ir-ma* in § 54) und eine zwar eingeklammerte, aber de facto gar nicht unsichere Lesart ("‹*šiqil*›" § 47) zu vermerken. — Zur Übersetzung vermißt man für § 47 einen Hinweis darauf, daß das Verb *šelum* sich nur hier findet und in seiner Bedeutung unsicher ist. — Zudem entsteht bei der Übersetzung der Eindruck einer Parallele von § 54 und 56, indem sowohl *ešērum Š.* als auch *naṣārum* als "in Ordnung bringen" übersetzt wird. In § 56 geht es jedoch darum, daß der Hund nicht "bewacht" (*naṣārum*) wird. — In § 57 beißt der Hund nicht "seinen", sondern "einen" Sklaven (evtl. Druckfehler).

Die verschiedenen Tabellen der Studie erschweren das Verständnis eher als daß sie es erleichtern. Die Behandlung implizit in Rechtssätzen mitenthaltener (und damit für die Systematik bedeutsamer) Elemente ist z. T. fragwürdig, vgl. S. 145 die Tabelle zu Ex 21,28-32, bei der ein "(X)" (wie bei 21,31 D) in die Spalten 21,29-A; 21,31-G und 21,32-G gehört, da die Elemente hier implizit vorhanden sind.

Bei der Tabelle zu CE §§ 53-58 (S. 125) ist die Auswahl der relevanten Elemente aus den Rechtssätzen und ihre Zusammenfassung in Gruppen problematisch. Es entsteht der falsche Eindruck, § 58 sei weniger an die "Kerngruppe" 54f.56f angebunden als § 53. Demgegenüber ließe sich in § 58 jedoch gleichfalls ein Element B feststellen (*mār awīlim*), das genauso eng oder nicht eng an die alternierende Reihe von *awīlum* und *wardum* in § 54-57 anschließt, wie B1 *alpum* aus § 53. Und es ließe sich ein verbindendes Element der Sätze 54.56.58 hinzufügen: die strukturelle Parallelität von 54 *šumma alpum nakkāpêma*; 56 *šumma kalbum šegima* und 58 *šumma*

igārum iqāmma. § 53 und 58 sind auf dieser noch rein formalen Ebene in gleichem Maße angebunden an den "Kern" der Sammlung, worüber die Tabelle hinwegtäuscht.

Diese Mängel machen die Studie streckenweise zur mühevollen Lektüre. Angesichts der wertvollen Ergebnisse der Untersuchungen ist das sehr bedauerlich.

Am Dammgraben 94
D - 6000 Frankfurt M. 90

R. SCORALICK

Novum Testamentum

Burton L. MACK, *Rhetoric and the New Testament* (Guides to Biblical Scholarship). Minneapolis, Fortress Press, 1990. 128 p. $5.95

Mack has provided yet another fine introduction to a biblical discipline in the Guides to Biblical Scholarship series of Fortress Press. In the introduction he provides a lucid and insightful account of the history of rhetoric in biblical studies. He briefly covers the continued use of rhetoric from the NT era to its loss in the early part of this century and then to its recent recovery. He notes that German rhetorical commentaries provide a link between the earlier rhetorical tradition and today's rediscovery of rhetoric. Also, the current understanding of rhetoric as argumentation rather than as stylistics, so common previously, can be traced in large measure to the work of Perelman and Olbrechts-Tyteca (*The New Rhetoric* [Notre Dame 1969]). Mack rightly sees rhetorical criticism of the NT as a bridge between literary criticism, which is interested in understanding literature as social phenomenon, and the social-historical study, which is trying to understand what a literary text can say about its social history.

In chapter 1 Mack traces the developments in rhetorical criticism since the mid-70's, finding a vast array of approaches and methods with no central focus. However, he notes four characteristics of the renewed discipline as a whole: 1) the turn from stylistics to argumentation and persuasion in a social setting (its most important feature); 2) the identification of rhetorical units of argumentation as a further refinement of form and literary criticisms; 3) the question of the locus of authority for the truth of the Gospel, and the relationship of the truth of the Gospel to the argumentation used to defend it. He rightly asserts that each example of Christian persuasion must be traced back to its particular mix of authorities and social context; and 4) movement from the rhetorical analysis to the social setting of a work.

In chapter 2 Mack first provides a brief history of classical rhetoric to explain how early Christians could be familiar with rhetoric. He highlights the origins of rhetoric in ancient Greece, analyzing rhetoric's role among the sophists in education, the philosophers in conceptualization of discourse as rhetorical argumentation and the professional orators in their technical

handbooks. He focuses upon the inculturation of rhetoric in the education and public discourse of Hellenism in the first century CE and upon "second sophistic", particularly in secondary and higher education.

Secondly, Mack discusses classical rhetorical theory and patterns of proof in some detail. The five parts of rhetorical theory are discussed: invention, arrangement, style, memory and delivery. This is followed by an overview of the three types of speech: judicial, deliberative and epideictic. The three main types of argumentation (ethos, pathos and logos) receive the bulk of the discussion. Particularly helpful is Mack's discussion of which proofs from logos were readily available to the Christian rhetor and which were in fact used for persuasion. For example, being a new movement within Greek and Jewish value systems historical examples were not as available for preaching the gospel, so there was a heavy reliance upon analogies.

With this background given, Mack logically proceeds to the patterns of argumentation within each type of rhetoric. The standard speech form particularly modeled on judicial speech (*exordium, narratio, confirmatio* and *conclusio*) is discussed and supplemented with the pattern of argumentation for a thesis, complete argument, or an elaboration of an argument derived from deliberative (introduction, proposition, reason, opposite, analogy, example, citation, conclusion). The pattern of elaboration for a chreia in Hermogenes' *Progymnasmata* is then used to illustrate the elaboration pattern in general. The epideictic encomium is also briefly discussed.

In chapter 3 Mack provides examples of rhetorical composition from the NT. These examples are selected according to the following three judicious criteria: 1) representative of several early Christian movements and tradition; 2) from diverse literary genres to illustrate various rhetorical compositions; and 3) exhibiting a pattern of argument in the arrangement. In the latter, the patterns of argumentation for the elaboration of a thesis and encomium are used as a guide. Mack then proceeds to examine in some detail rhetorical composition in the Jesus traditions, the Pauline letters, the Epistle to the Hebrews and the Gospels and Acts.

In the Jesus traditions from Q and the pre-Markan pronouncement stories, Mack examines Matt 5,43-48; Mark 2,23-28; 10,17-31; and Luke 12,22-31. The pattern for the elaboration of a thesis or chreia is the predominant rhetorical pattern discovered. In Pauline tradition, 1 Corinthians 9; 13; 15; 2 Corinthians 9 and Galatians are examined. This provides an excellent blend of judicial, deliberative, and epideictic rhetoric and characteristic patterning. Particularly helpful in light of the Betz-Kennedy debate is the recognition that Galatians has multiple questions and stases worked out in a complex blend of argumentation.

The rhetoric of Hebrews is examined in light of 11,1–12,3 and 12,5-17. The Gospels and Acts section examines speech material in the Gospels which is distinctive of that Gospel, reflects the author's Gospel narrative as a whole, and exhibits a rhetorical pattern of argumentation. These include Mark 8,34–9,1; Matt 5–7; Luke 3,1-18; John 5,30-47 and Acts 2,1-42. Mack makes the important point that since classical rhetoric did not develop a theory of narrative, rhetorical analysis of narrative must center on smaller segments within narrative.

In the conclusion Mack discusses the promise of rhetorical criticism. He is forced by the youth and vigor of his subject to act as a seer. Gazing into the future he rightly sees rhetorical criticism becoming a complement of the other criticisms of NT scholarship, particularly working as a mediary between literary criticsm and the analysis of social formation and histories. It can even provide its own rendering of the social situation of NT literature, discovering the social issues underlying the rhetorical issues that arise in literature.

Mack briefly discusses four areas in which rhetorical criticism demonstrates particular promise to scholarship. First is the description of Christian discourse which, as formulated in comparison and contrast with Jewish and Greek tradition, differs significantly in a heavy use of figurative language, lack of historical and paradigmatic examples (other than Jesus), much polemic with elements of negative contrast, and appeal to external authorities (Jesus, the Holy Spirit and God). Secondly, the process of social formation in early Christianity can be derived from the issues under debate in units of argumentation. Thirdly, the ultimate authority for argumentation in early Christian rhetoric was Jesus as a teacher with authority or the Christ of the kerygma, neither of which needed argumentative proof itself and both of which eventually coalesced in the written Gospels. Fourthly, rhetorical criticism challenges the contemporary understanding of hermeneutics as identifying the message of the NT and, under philosophical and theological concerns, making that message heard anew: an individualistic anthropology. Rhetorical criticism identifies the dynamics of the human encounter of particular moments in early Christian history: a social anthropology.

The book focuses specifically upon rhetorical criticism from the Greco-Roman perspective and is not meant as an introduction to rhetorical criticism in its broader manifestation. Rhetorical criticism from the perspectives of the New Rhetoric, literary criticism, reader-response criticism, or socio-rhetorical criticism is not discussed.

Besides the positive emphases given above, some critique can be made. The introductory survey does not mention the many important German works on biblical rhetoric at the turn of the century including, among others, Johannes Weiss, *Beiträge zur paulinischen Rhetorik* (Göttingen 1897), Eduard König, *Stilistik, Rhetorik, und Poetik in Bezug auf die biblische Literatur* (Leipzig 1900) and Eduard Norden, *Agnostos Theos* (Leipzig 1913).

In chapter 2 epideictic is limited to ceremonial rhetoric of praise and blame (34-35), neglecting the very helpful revision of this conception by Perelman-Olbrechts-Tyteca and others to include rhetoric aimed at increasing or decreasing audience adherence to values it already holds. This is necessary to better describe some NT passages which are normally ascribed to deliberative rhetoric. Although there is some discussion of the enthymeme in NT rhetoric (38-39), its large role in argumentation warrants considerably more. Also, although the chreia is introduced in connection with the elaboration pattern in argumentation (43-47), its considerable use in and implications for the study of the rhetoric of the Gospels mandates an explicit discussion geared to current Gospel research.

These minor points aside, I strongly recommend the book to both novices and seasoned practitioners of rhetorical criticism. The reader will appreciate its multitude of insights on both general issues and specific passages. Mack has provided a highly informative, broadly conceptualized, and very useful introduction to the rhetoric of the NT from the Greco-Roman perspective.

Department of Religion and Philosophy
Malone College
515 25th St. N.W.
Canton, OH 44709
USA

Duane F. WATSON

David E. ORTON, *The Understanding Scribe*. Matthew and the Apocalyptic Ideal (JSNT Supplement Series 25). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989. 250 p. 21,5 × 14. £25.00/$37.50

L'objectif premier du livre de David E. Orton, version allégée d'une thèse présentée devant l'université de Sheffield en décembre 1986, est de dégager le sens du mot «scribe» dans le contexte rédactionnel et le cadre culturel du premier évangile. Pour mieux atteindre cet objectif, l'auteur s'engage également dans une vaste enquête à travers la littérature intertestamentaire, afin d'en dégager le portrait idéal que les scribes y laissent d'eux-mêmes.

Même si l'on y relève également le souci matthéen de préserver leur image (cf. l'absence des scribes en Mt 26,47 et 27,1), j'aurais traité à part les cas où le premier évangile mentionne les scribes en relation avec les grands-prêtres et/ou les anciens, pratiquement les annonces et le récit de la Passion (Mt 16,21; 20,18; 26,3.57; 27,41). Ce sont en effet des cas particuliers où le terme ne désigne pas le «simple scribe», mais le scribe représentant de sa corporation au sein du grand conseil. Dans le genre d'étude menée ici, on se doit à mon sens de signaler le fait. Cette précision méthodologique apportée, c'est bien volontiers que je souscris aux conclusions de Orton sur les emplois du mot scribe dans le premier évangile: Matthieu sait clairement ce que c'est qu'un scribe; il s'en fait une idée positive; quand chez lui des scribes sont malmenés, ce n'est pas, comme chez Marc, parce qu'ils sont scribes, mais parce qu'ils sont scribes pharisiens, un genre dans l'espèce (cf. les célèbres invectives de Mt 23). A l'appui de ses conclusions, Orton aurait peut-être pu ajouter l'argument supplémentaire suivant. En Mt 27,62, au début d'une péricope propre au premier évangile, les associés des grands-prêtres ne sont pas les habituels scribes et/ou anciens, mais les pharisiens. Le trait mérite d'autant plus d'être relevé que c'est la seule mention des pharisiens sur l'ensemble des récits synoptiques de la Passion.

Le rédacteur matthéen sait donc ce que c'est qu'un scribe. Qu'est-ce à dire? Pour apporter une réponse plus précise à la question et mieux situer Matthieu dans son univers culturel, Orton poursuit son étude en faisant le

tour d'horizon des emplois du vocable «scribe» dans l'Ancien Testament et durant la période du second temple. Puis il s'étend longuement — pas moins de trois chapitres — sur le portrait du scribe «apocalypticien» au rang desquels il place le scribe modèle de Ben Sira (Si 38,24–39,11), les grandes figures de scribe des écrits apocalyptiques proprement dits et les scribes de la littérature qumranienne.

Il convient tout d'abord de saluer l'ampleur du travail fourni; peu de choses paraissent avoir échappé à la vigilance de l'auteur (pour l'identification des manuscrits de l'Hénoch slave, témoins de l'introduction longue, cf. Orton, 209, n. 98, on pourra consulter A. Vaillant, *Le Livre des Secrets d'Hénoch* [Paris ²1976] 2, n. 1). Je demeure malgré tout réservé et ce, pour les deux raisons que voici. Tout d'abord, je résiste mal à une impression d'amalgame. Il y a certes des points communs; mais, à mon sens, on ne peut rapprocher trop rapidement le scribe de Ben Sira, le notable bien assis «professionnel de l'intelligence» (68), de ces visionnaires tourmentés que sont les auteurs d'apocalypses écrivant sous le nom des grands scribes du passé, ou encore du maître de justice auteur de prières d'action de grâces. Plus encore et quoiqu'il s'en défende, Orton donne l'impression de «ratisser très large». Ainsi il verse à son dossier le cas de Daniel qui, reconnaît-il loyalement, «n'est pas appelé scribe dans le livre canonique portant son nom» (99), mais *maškîl* et *ḥākām*. Je veux bien reconnaître une «compatibilité fondamentale» entre ces termes; mais, selon moi, une étude de type sémantique ne peut échapper à la question: pourquoi le titre de scribe n'est-il pas donné ici à Daniel? De même, l'importance accordée à la désignation occasionnelle de David comme scribe en 11Q Psᵃ 27,2 ne peut occulter le fait majeur suivant: le terme scribe est pratiquement inconnu de la littérature qumranienne; le Maître de Justice en particulier ne porte jamais ce titre (124).

A la suite de ces réserves méthodologiques, nul ne s'étonnera que je ne partage que partiellement les conclusions de Orton sur la figure du scribe durant la période intertestamentaire et plus spécialement dans les apocalypses. Il me semble inexact en particulier de présenter comme traits spécifiques du concept de scribe à cette époque la conscience d'un don tout spécial de perspicacité pour comprendre et faire comprendre le sens caché des mystères et celle d'une vocation prophétique ou quasi-prophétique d'inspiré chargé de faire et de dire du neuf (120, 161-162). Il faut pour le moins se rappeler qu'alors les scribes et les sages (Si 24,33) ne sont pas les seuls à revendiquer l'héritage d'une grande prophétie aujourd'hui disparue (Ps 74,9; 1 M 9,27). C'est également le fait des chantres-lévites prophétisant sous la direction de David (1 Ch 25,1.6), le «maître des mélodies d'Israël», à qui est aussi reconnu la qualité de prophète (R. Tournay, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes* [Paris 1988] 26); cf. 2 S 23,2-3 dont 11Q Psᵃ 27,2-4 paraît largement s'inspirer. D'où ma question à propos de ce passage qumranien: l'esprit de prophétie y est-il reconnu à David, parce que scribe ou parce que psalmiste? 11Q Psᵃ 27,11, comme la présentation du Maître de Justice, le non-scribe prophétique, me font pencher pour le second membre de l'alternative. Le sacerdoce aussi se pose en héritier de la grande prophétie. On pensera bien sûr à Jn 11,51, mais aussi à Josèphe dans A.J. 8,327; 13,299.

J'ajouterai même que l'auteur juif ne rattache pas le don divinatoire qu'il se reconnaît à sa qualité de sage ou de scribe inspiré (Orton, 61), mais à son origine sacerdotale (B. J. 3,352).

Concrètement, j'en resterai donc pour l'essentiel à des vues plus traditionnelles sur le sujet. Au temps de Jésus et du premier évangile, les scribes sont les maîtres spirituels incontestables du Peuple ou, comme le dit Mt 23,2, ce sont ceux qui «siègent dans la chaire de Moïse». Ils tiennent leur autorité essentiellement de leur savoir en tant qu'experts de l'écrit et les Ecritures. Leur compétence s'étend aussi bien au domaine halachique et judiciaire qu'à celui de la haggadah et de l'exhortation. C'est parmi eux que l'on cherchera les auteurs d'apocalypses, avant que ne soit occulté par les «sages» des générations suivantes ce genre de littérature, où le prestige du scribe, marqué entre autres par le rattachement des œuvres produites à des grandes figures scribales du passé (Hénoch, Baruch, Esdras), est directement lié à l'aura qui y entoure l'écrit et à la place qu'y tient le livre au plan de la stratégie persuasive (Dn 12,4; Ap 22,18-19).

Ces réserves sur les conclusions de Orton concernant le concept de scribe au temps de Jésus et de Matthieu ont évidemment leurs incidences sur l'appréciation que je porterai sur son commentaire de Mt 13,52, le verset-clé dans tout ce débat. Mis à part l'influence qu'aurait exercé Lc 6,10b sur la rédaction de Mt 13,52a, j'ai beaucoup apprécié la façon dont Orton décrit et définit le travail en ce verset d'un auteur s'inspirant — dans tous les sens du terme — du dit de Jésus hérité de Q aujourd'hui rapporté en Mt 12,35//Lc 6,45 (172-173). Je suis également d'accord pour dire que ce n'est pas le travail d'un pur technicien et que, s'il n'invente pas *ex nihilo*, Matthieu sait se montrer original dans sa façon de produire de nouveaux dits dominicaux.

Ce n'est pas sur ces points que portent mes réserves; mais, d'une part, sur le lien de consécution très ferme que Orton établit entre Mt 13,51 et Mt 13,52, et, d'autre part sur la lecture qu'il propose de ce dernier verset: Mt 13,52 attesterait que l'auteur du premier évangile considère les disciples comme des *maśkîlîm* actualisant le portrait idéal du scribe apocalyptique (151).

A mon sens, l'échange de Jésus avec ses disciples rapporté en Mt 13,51 est à rapprocher du «qui a des oreilles, qu'il entende» de Mt 13,13b. Dans les deux cas, il s'agit d'énoncés où le maître reprend directement contact avec ses disciples par dessus le récit-parabole ou son explication. Or «entendre» et «comprendre» sont les deux premiers termes d'une séquence caractéristique de Mt 13, dont le troisième élément, le plus important (cf. le *dê* de Mt 13,23) est de «porter du fruit». Ainsi donc, lorsqu'en Mt 13,51, les disciples qui ont entendu disent avoir compris, le rédacteur laisse comprendre (double sens du verbe comprendre déjà chez Matthieu?) qu'il ne leur reste plus, au delà des mots et en dehors du texte, qu'à produire du fruit. Nous retrouvons ici le leitmotiv matthéen bien connu de l'ardente obligation de «faire» pour le disciple (Mt 7,21-23; 12,33; 21,28-32; 25,31-46); c'est ce «faire» et non la perspicacité qui, dans le premier évangile, le définit comme disciple authentique.

Bref, il y a entre Mt 13,51 et Mt 13,52 une fissure narrative, d'ailleurs marquée au niveau de la surface du texte par la proposition «et il leur dit» et par le style subitement débrayé d'une maxime de Jésus quittant son rôle

de narrateur pour celui d'observateur (sur ces notions de narrateur et d'observateur, cf. A.J. Greimas–J. Courtès, *Sémiotique* [Paris 1979] 242 et 259). En d'autres termes, Mt 13,52b est plus que la simple réponse de Jésus à l'affirmation de ses disciples rapportée en Mt 13,51b; c'est la sentence finale d'un observateur doté d'un savoir hiérarchiquement supérieur — cf. le solennel *dia touto* initial à rapprocher de Mt 12,31; 18,23; 23,34 — sur le discours produit et le sujet opérateur de celui-ci.

S'il en est ainsi, la lecture que Orton propose de Mt 13,52 perd ses plus solides appuis, d'autant plus que celui recherché en direction de 1QH 13,11-14 semble bien fragile; il paraît en effet demander que, contrairement à l'usage constant de l'AT et des textes de Qumran, on fasse des *maśkîlîm* et non de Dieu lui-même le sujet du verbe *bārā'*. Il faut en rester, me semble-t-il, à la thèse traditionnelle qui voit dans ce verset la signature de l'auteur du premier évangile: un scribe juif converti à une foi chrétienne qu'il perçoit comme l'accomplissement de son idéal de scribe. A ce propos, il n'est peut-être pas fortuit d'ailleurs que cette signature apparaisse au moment où le premier évangile cesse de faire cavalier seul pour rejoindre le plan de Marc. Aux communautés chrétiennes où les sages et les scribes ne semblent pas avoir été légion (cf. 1 Co 1,20) et qui, devant l'ampleur des mutations survenues (Mt 10,5-6 vs Mt 28,19) et l'hostilité croissante des Juifs (Mt 10,17) paraissent s'interroger sur leur légitimité, le rédacteur du premier évangile apporte sa compétence de scribe expert de l'écrit et des Écritures, sa caution de maître en Israël; d'où peut-être la raison de son rapide succès dans les églises primitives. Par là s'explique aussi que de son trésor, Matthieu tire non seulement du neuf, mais à la fois du neuf (la production légitime de nouveaux dits dominicaux sur la base de logia plus anciens) *et* de l'ancien (ici trouve naturellement sa place le processus de « rejudaïsation » constatable dans le premier évangile; cf. P. Grelot, *RB* 91 [1984] 542). Il faut à la fois faire fructifier le dépôt et assurer le lien avec ses racines.

On retiendra peut-être de cette recension l'impression que je demeure réservé vis-à-vis des thèses de Orton. C'est vrai, je n'ai caché ni mes réserves, ni mes interrogations. Je manquerais cependant à la probité si je ne soulignais pour conclure combien la lecture de son livre a été pour moi stimulante. Je ne donnerai qu'un exemple. On voit donc communément en Mt 13,52 la signature de l'auteur du premier évangile. Ne faudrait-il pas voir aussi sa griffe en Mt 8,18-22, une péricope placée juste après que Jésus vient de donner l'ordre de s'en aller sur l'autre rive? Dans ce dialogue du Nazaréen, d'abord avec un scribe qui n'a pas encore fait le pas (il continue à appeler Jésus maître), puis avec un second déjà devenu disciple (il appelle Jésus Seigneur), n'y aurait-il pas une description discrète de ce qu'a représenté pour l'ancien scribe auteur du premier évangile sa conversion au christianisme? Il lui avait fallu quitter ses références et son prestige de scribe (Mt 23,8-10); le don de perspicacité que le Père lui avait donné, c'était d'avoir eu, comme Pierre, la révélation de la véritable identité de Jésus (Mt 16,17); son autorité de scribe maître de maison ne repose plus sur son savoir et sa compétence mais, comme toute *exousia* actuellement exercée dans l'Eglise, sur la présence de l'Emmanuel au milieu d'elle (Mt 18,20; 28,20). Comme scribe juif devenu disciple pour le royaume, il lui avait fallu aussi laisser les morts enterrer les

morts: présenter l'Eglise comme l'héritière légitime ayant les clés du Royaume des Cieux (Mt 16,19) et, parallèlement, annoncer douloureusement (Mt 23,34) aux Juifs guidés par ces aveugles que sont les scribes pharisiens (Mt 23,16.24) que le Royaume de Dieu leur a été enlevé et donné à un peuple qui en produira les fruits (Mt 21,43). Est-ce là un moyen de réconcilier les données de la critique externe et celles de la critique interne? Je ne sais; toujours est-il qu'on pourra remarquer qu'en faisant du publicain Matthieu écrivant d'abord en langue hébraïque l'auteur du premier évangile, la tradition ecclésiastique postérieure nous paraît bien avoir conservé, en deçà des différences de surface, les trois traits caractéristiques fondamentaux de la personnalité de celui-ci telle que nous l'avons entrevue: ses qualifications de converti, de scribe et de Juif. Au cas où cette proposition recevrait un accueil favorable, je tenais à dire à qui j'en étais en partie redevable.

Grand Séminaire
5, rue d'Asfeld
F-57045 Metz Cédex 01

Gérard CLAUDEL

C. Clifton BLACK, *The Disciples according to Mark. Markan Redaction in Current Debate* (JSNT Supplement Series 27). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989. 395 p. 21,5 × 14. £25.00/$37.50

Il vero centro d'interesse di questo studio, presentato come dissertazione dottorale nel 1986 alla Duke University, è indicato più dal sottotitolo che dal titolo; l'immagine marciana dei discepoli, infatti, è presa solo come esempio concreto per discutere la problematica metodologica della *Redaktionsgeschichte* (d'ora in poi: RG) applicata a Mc. A tale scopo, Black ha ritenuto utile esaminare dettagliatamente tre autori (R.P. Meye, E. Best, T.J. Weeden) che, pur lavorando tutti sul medesimo problema e col medesimo metodo, appunto la RG, sono arrivati a conclusioni assai diverse. Due capitoli preliminari più brevi (onestamente corredati entrambi dalla precisazione: «A Selective Review») ricordano i presupposti, le finalità e i diversi metodi utilizzati dalla RG, questi ultimi in sostanza come già elencati nel 1971 da R.H. Stein (c. I); ed il dibattito sui discepoli in Mc, dal quale emergerebbero come rappresentativi i tre autori suddetti (c. II). Ad essi è dedicato poi il grosso del libro: un capitolo per ciascuno (cc. III, IV, V), più un altro in cui vengono messi a confronto (c. VI), sempre seguendo punto per punto — non senza prolissità e ripetizioni — tutta la griglia dei dodici criteri elencati all'inizio.

L'esame porta a una conclusione decisamente negativa: la RG così com'è stata praticata finora, almeno per quanto riguarda Mc, presenta un bilancio fallimentare; e, quel ch'è più grave, esso va addebitato non tanto ai singoli autori, quanto alla circolarità insita nei suoi procedimenti (68, 73, 119, 145 s., 173, 181, 220...). Non essendoci la possibilità di un confronto diretto con le fonti, come invece per Mt e Lc, per distinguere tradizione e redazione si è costretti a ricorrere al vocabolario, allo stile, alle tematiche

caratteristiche del redattore; per individuarli però o si deve partire da un certo numero di brani già previamente individuati come redazionali, col rischio di cadere in un circolo vizioso, o si deve far leva sul criterio statistico, anch'esso però altamente problematico, perché la maggior frequenza di un termine in un certo autore non dimostra che quel termine non possa essere stato usato da altri (117; 183-222, con interessanti precisazioni anche dal punto di vista della scienza statistica, generalmente ignorate dai biblisti). Ma anche il presupposto ereditato dalla *Formgeschichte* che la tradizione consistesse unicamente in pericopi staccate, per cui andrebbe automaticamente attribuito al redattore tutto ciò che fa da connessione tra una pericope e l'altra (transizioni, sommari, raggruppamenti di più episodi ...), è solo un presupposto aprioristico (109). In questo contesto andava ricordato un altro criterio spesso usato, altrettanto problematico, quello delle «tensioni» all'interno del testo: un criterio che, al limite, permette di ricostruire un ipotetico strato preesistente solo nella misura in cui nega la coerenza e l'intelligibilità dello strato finale (cf. V. Fusco, *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciana* [Brescia 1980] 57-66).

Qui però a nostro avviso andavano meglio chiariti due punti molto importanti. Primo: aporeticità intrinseca, insormontabile, circolarità necessariamente «viziosa», o circolarità «ermeneutica»? L'A. non risponde con chiarezza, anche se sembra propendere per la prima risposta (cf. 119: «I see no way of escaping this hermeneutical circle ...»; 173: «*circular reasoning* or *petitio principii*»; 181: «a method ... radically if not fatally flawed»; 220: la consapevolezza del pericolo non impedisce di evitarlo; a pp. 145 s. invece sembra supporre che la circolarità *può* diventare «viziosa» se usata male). Secondo: analizzando e criticando i vari procedimenti separatamente l'uno dall'altro — *divide et impera*! — si dimentica che il problema più interessante, proprio per evitare la circolarità «viziosa» e trasformarla in circolarità «ermeneutica», è appunto il loro molteplice intrecciarsi e convergere.

Il c. VII estende l'esame ad alcuni tentativi più recenti di perfezionare i criteri per l'individuazione del vocabolario e dello stile marciano (J. C. Little, L. Gaston, C. J. Reedy, W. O. Walker, E. J. Pryke, D. B. Peabody) e conclude che purtroppo neppure essi sono riusciti a superare l'*impasse* metodologica. A questo punto il lettore si aspetterebbe di sentire intonare il *requiem aeternam* per la RG; invece, insperatamente, nel capitolo conclusivo (c. VIII) B., prendendo le distanze sia da coloro che continuano a praticarla meccanicamente, senza riflettere a fondo sul come e sul perché, sia da coloro che la rigettano in blocco insieme a tutti i tradizionali approcci esegetici di tipo storico, ne riafferma la legittima aspirazione ad occupare ancora un posto, pur riconoscendo i suoi limiti e lasciando spazio ad altri problemi e altri strumenti, all'interno di un'«esegesi unitaria».

A questa conclusione, da parte nostra, non possiamo non associarci. Si ha però l'impressione che in quest'ultimo capitolo, rispetto ai precedenti, il discorso si sposti dal problema metodologico interno alla RG, al problema metodologico esterno alla RG: si indica tutta una serie di approcci, preliminari o successivi, che è necessario aggiungere ad essa; resta però senza risposta l'interrogativo dei capitoli precedenti: questa RG ricondotta entro confini più limitati, riconosciuta comunque possibile e necessaria, al suo in-

terno che metodo dovrà seguire? Dei quarant'anni e più di RG resterebbe in piedi solo l'obiettivo, il progetto («perspective»: cf. 27, 29 s., 250), mentre per il metodo tutto dovrebbe ripartire da zero? Non si salva neppure qualche spunto più valido su cui costruire ulteriormente?

Questo bilancio, certo non privo di fondamento, ma a nostro avviso eccessivamente severo, ci sembra condizionato, oltre che dalla tendenza, già rilevata, ad esaminare i diversi procedimenti troppo separatamente l'uno dall'altro, anche da altri due fattori: (A) l'inadeguatezza del *test* prescelto; (B) un concetto troppo ristretto di RG che condiziona tutto il discorso.

(A) La scelta dei tre autori studiati suscita non pochi interrogativi. Dal momento che la verifica da fare era di tipo metodologico, è stata certamente una buona idea quella di farla attraverso esempi concreti (21: «neither directly exegetical nor purely theoretical»), però non era affatto necessario che questi riguardassero tutti il medesimo tema marciano (60: «an exegetical issue that has proved to be both significant and heavily controversed»); il criterio di scelta avrebbe dovuto essere non tanto l'importanza del tema e la divergenza delle posizioni in merito ad esso, semmai il confronto tra diverse impostazioni metodologiche, o diverse concezioni del rapporto tradizione/redazione (per esempio da una parte R. Pesch, dall'altra W. Schmithals...); avrebbero dovuto essere esaminati autori che hanno affrontato più direttamente i problemi metodologici della RG (Güttgemanns, Neirynck...), o comunque di fatto, qualunque sia il tema marciano su cui hanno lavorato, hanno rivelato maggiore sensibilità ad essi: cosa che non sempre si riscontra nei tre prescelti, con la conseguenza che tutta l'analisi rischia di diventare un dialogo tra sordi, una serie di risposte chieste a chi non si è posto neppure le domande (cf. 133: «... he [Weeden] does not explicate the specific methods... the precise aspects of Weeden's *redaktionsgeschichtlich* procedure usually must be inferred from his work ...»).

A questo riguardo va rilevato anche che la «selezione» della letteratura esegetica viene troppo spesso a coincidere con l'area linguistica angloamericana; si nota per esempio l'assenza di alcune opere sul problema in generale, per esempio W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft* (Göttingen 1971); K. Berger, *Exegese des NT* (Heidelberg 1977); o anche più specificamente in Mc, come P. Dschulwigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markusevangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionsgeschichte* (Stuttgart 1984).

Ad ogni modo, anche volendo scegliere un unico problema di grande rilevanza in Mc, qual è quello dei discepoli, la classificazione delle tre posizioni, su cui si fonda tutto il percorso del libro, ci sembra che non rispetti la norma fondamentale di ogni buona classificazione, quella di non assumere contemporaneamente parametri diversi ed eterogenei. L'A. stesso ne indica due, la posizione favorevole o ostile ai discepoli attribuita all'evangelista, e il giudizio positivo o negativo circa la sua fedeltà alla tradizione e alla realtà storica. Si tratta dunque di un'opzione di tipo sincronico e di una di tipo diacronico, che di fatto a volte possono andare di pari passo, ma potrebbero anche divergere. Certo si possono configurare due posizioni opposte, quella «conservatrice» che dà risposta positiva ad entrambi i problemi

(Meye: l'immagine marciana dei discepoli è altamente positiva, e riflette fedelmente la tradizione e la realtà storica) e quella «liberale» che ad entrambi dà una risposta negativa (Weeden: l'immagine marciana dei discepoli è quanto di più negativo si possa pensare, però il bersaglio della polemica sono certe posizioni teologiche contemporanee e non il gruppo prepasquale). Osserviamo però: dove collocare quegli studiosi che non affrontano direttamente il problema storico (Stock, Schmahl...), o quelli che ritenessero *positiva però non storica* l'immagine marciana dei discepoli (Wrede...), o quelli che la ritengono «trasparente», riferita ai contemporanei, non però in senso polemico bensì in senso parenetico (Reploh...)? E inoltre: in quella «conservatrice», a rigore, dovrebbero rientrare solo quegli studi, anteriori alla RG, che ignorano totalmente l'attività redazionale dell'evangelista: ma allora che senso ha inserire proprio questa posizione in uno studio dedicato ai problemi metodologici della RG? Se poi si tratta di autori (come Meye stesso: cf. 67 s.) che in una certa misura ammettono una rielaborazione redazionale, allora sotto questo profilo dovrebbero rientrare nel gruppo intermedio? D'altra parte, la definizione di quest'ultimo resta vaga: dovrebbe comprendere quegli autori che (a) nell'immagine marciana dei discepoli riconoscono la compresenza di tratti positivi e negativi, (b) nei confronti della tradizione e della realtà storica attribuiscono al redattore un atteggiamento a volte di fedeltà, altre volte di libertà e di innovazione. Ma allora, sotto entrambi gli aspetti, in questa categoria dovrebbero entrare praticamente tutti gli studiosi di Mc: anche coloro che sottolineano più fortemente la creatività dell'evangelista (Weeden stesso, Schmithals...) non pretendono che abbia creato *tutto* e non abbia *mai* ripreso la tradizione, così come viceversa anche chi come R. Pesch pone l'accento sul redattore «conservatore», non esclude affatto a priori interventi redazionali. Analogamente, nell'immagine marciana dei discepoli, nessuno nega il dato di fatto (cf. 39-46), che essa presenta a volte tratti luminosi, a volte tratti oscuri; né autori come Meye negano i tratti oscuri, né autori come Weeden quelli luminosi: diversa semmai è l'interpretazione della struttura generale della narrazione marciana, che per gli uni sfocia nella illuminazione definitiva dei discepoli, per gli altri nella loro definitiva defezione ed estromissione; il problema è qualitativo, strutturale, non puramente quantitativo: che senso ha definire come posizione intermedia quella che dà «ugual peso» alle luci e alle ombre (50)?

Per una corretta classificazione delle posizioni sarebbe stata indispensabile innanzitutto una corretta classificazione dei problemi, che non si possono ridurre solamente a quelli segnalati. Rispetto al problema dell'immagine marciana dei discepoli le alternative possono essere: Valutazione finale positiva? Valutazione finale negativa? Conclusione volutamente «aperta», *open-ended*? Ambiguità, incoerenza, incapacità di sintesi? Altro poi è il problema: questa immagine dei discepoli, soprattutto la loro inintelligenza, va letta in riferimento al passato (Strecker, Roloff...) o al presente (Ebeling, Marxsen...)? È il problema, legato a volte non del tutto felicemente al termine *Historisierung*, meglio indicato forse con l'alternativa «trasparenza /distanza storica», problema molto discusso sin dagli inizi della RG marciana, e certamente connesso con la problematica metodologica, ma che qui non riceve sufficiente attenzione. Esso non coincide col problema dell'effet-

tiva corrispondenza o meno ai fatti storici; che a sua volta poi non coincide con quello del rapporto redazione/tradizione.

(B) Della RG viene data una definizione assai ristretta, che anziché correggerne certi peccati d'origine, finisce per aggravarli ulteriormente. Ogni volta che si accenna alla lettura unitaria del testo o alla sua struttura complessiva, («the arrangement», «what Mark clearly and repeatedly says», «close reading of the whole Gospel»...), l'A. ne riconosce l'assoluta importanza esegetica, obiettando però che essa non appartiene alla RG, il cui specifico sta nello sforzo di contraddistinguere la redazione dalla tradizione (70-72, 75s., 82s., 89, 91, 96s., 110, 141, 177, 239). Questo concetto così ristretto non coincide però con quella che l'A. all'inizio del libro, citando N. Perrin, indica come la migliore definizione della RG: «[*Redaktionsgeschichte*] is concerned with studying the theological motivation of an author as this is revealed in the collection, arrangement, editing, and modification of traditional material...» (23); stando a questa definizione della RG, che la maggior parte degli studiosi potrebbe sottoscrivere, la distinzione fra tradizione e redazione è solo uno dei mezzi, non il fine! Ma anche optando per la definizione più ristretta, altro è riconoscere che la lettura unitaria di Mc non è necessariamente legata alla RG e può essere fatta anche da chi non si interessa di distinguere tradizione e redazione, altro è pretendere che chi si interessa di questa possa farne a meno! Se è vero che la posizione teologica di Mc si ricava dall'insieme del testo, prescindendo dalla distinzione tra parti composte dal redattore e parti riprese dalla tradizione (34, 119, 243, 251 s.), ne consegue anche che, se non si comprende questa posizione teologica nel suo insieme, diventa impossibile metterla a confronto con quella della tradizione per precisare e delimitare gli apporti più nuovi e specifici. Altro cioè è dire che la lettura sincronica, ai fini della ricostruzione diacronica, non è *sufficiente* (238s.), altro è dire che non è *necessaria*!

Questi punti deboli non sminuiscono la serietà di questo lavoro che, entro l'ambito delimitato, procede con chiarezza, ordine, rigore e buon senso. Esso risulterà senz'altro utile per ribadire con forza l'urgenza di un ripensamento metodologico, di cui non tutti hanno preso coscienza. Ci auguriamo che l'A., allargando ulteriormente la base di verifica e di confronto, possa sviluppare in maniera più completa il suo discorso sia in senso critico che in senso più positivo.

Corso Mazzini 129
I-86100 Campobasso

Vittorio FUSCO

Migaku SATO, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT 29). Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988. 437 p.

Q has for some while been widely understood in terms of the *genre* of *Logoi Sophon* (J.M. Robinson, H. Köster). Recently an alternative suggestion has

been urged: Q resembles the *bios* of a popular Cynic philosopher (J.S. Kloppenborg, F.G. Downing). Yet another solution has been revived even more recently by Migaku Sato: Q is structured over all and in detail along the lines of the canonical prophetic books. This was proposed in very general terms by B.H. Streeter in the 1920's. Sato has explored it for us in considerable depth both in terms of *Makrogattung* and *Mikrogattung*: "Q ist eine Art 'Prophetenbuch', hinter dessen Gestaltung ein traditionell-prophetisch bestimmter Nachfolger-Kreis Jesu stand" (M. Sato, *Q und Prophetie* [Tübingen 1988] 409).

Along with the issue of *Gattung* comes the companion question, "Welche Umstände haben dieses Genus der Quelle verursacht?" (1). Sato suggests that John the Baptist and then Jesus saw themselves and were seen as prophets, Jesus' followers seeing him as their *Meisterprophet*. After Easter his sayings were preserved, interpreted, augmented and collected among a growing circle that continued to engage in prophecy. Some of its leading figures acted as redactors in various stages of the development of Q, quite deliberately patterning it on the classical models. Prophecy, and specifically prophecy of the classical kind, provide the model. Wisdom is much less important, Sato argues (and Cynics and the Cynic *bioi* get not so much as a mention [378-406]).

Sato's study is paintaking and valuable. He seems not to leave a stone unturned in his search for supporting evidence. Yet what I shall argue briefly here is that the result is other than he intends: he has actually shown how limited is the evidence of resemblance between any reconstructed Q and the canonical prophetic books on either a macro- or micro-level, in form or in content.

Although there is considerable evidence for what we may reasonably term 'prophetic activity' around the first Christian century (D.E. Aune, etc.) Sato can find no one using the canonical prophetic books as a *genre*. The one document on which he does put considerable stress, [Ethiopic] I Enoch 94-104 he himself dates to the late third century BCE, and it has only very limited features in common with Q. Nonetheless, he is sure that the canonical prophetic literature provided the effective *genre* for Q.

Sato discerns four *Grundmerkmale*, basic characteristics, of the *Makrogattung* instanced in the prophetic books (76-83): (1) they claim to convey the direct 'unmediated' words of God; (2) the words are attributed to a specific historical person; (3) they include a large tally of specifically prophetic *Mikrogattungen*; (4) much of the material shows signs of an oral origin of the material.

We quickly run into difficulties, to some of which Sato himself very properly draws our attention. The prophetic books all have fairly similar introductions, such as 'The word of Yahweh which came to...' There is no sign of any such in Q. A direct attribution of words to Yahweh is in the prophetic books made explicit time and again by such formulae as *logos/rhēma kyriou* and even more often by *tade legei kyrios* or *houtō(s) legei/eipe kyrios* (*tade/houtōs*... more than 300 times). But, as again Sato acknowledges, there is no such claim in Q. Jesus is made to speak in his own name (as in the Wisdom and Cynic models). His words are attributed

to him, not to him claiming time and again to be speaking for God. This is a quite distinct 'attribution to an historic figure' from the prophetic attribution; it is most like the attribution in the Cynic models. The presence of signs of oral transmission is compatible with a variety of hypotheses about *genre*.

The *Mikrogattungen* we consider further below; but the absence of the messenger formula, *tade legei kyrios*, also constitutes a much more drastic difference in many of his groups of *Mikrogattungen* than Sato allows (even if we do sometimes find other resemblances to canonical prophetic material). And as he (again, commendably) notes there is no prophetic book in which a second prophet figures in the way John does in Q (though an introduction through a predecessor who is then referred back to is a feature of some of the Cynic *bioi*). At the level of its overall form Q does not read particularly like a prophetic book at all.

Sato then offers us four 'general' compositional characteristics of the prophetic literature. Only two are at all distinctive: the threefold thematic Israel-nations-hope pattern and the hymnic ending. Neither appears in Q. Q does have other thematic structures, but so for instance do Cynic and other sapiential collections. Q's actual themes have more in common with Cynic than with prophetic material (see further, below).

The other two compositional characteristics consist in repetitions of motifs (e.g., references to John or to judgment), and in the presence of link-words. Both features are commonplace; and neither repeated motifs nor link-words in Q seem at all like any discernible in the prophets.

The prophetic books often give the impression at least of being chronologically ordered. The distinctive connection with John, the other prophet, affords the only hint of such a frame in Q. There is as much or more in the *Cynic Lives*. Later, by contrast, Sato makes much of the absence of any account of the death of the leading figure in Q, just as in the canonical prophets (382-383). The same can be said of wisdom collections, of course, as also of some of the Cynic Lives. Sato allows that the "Son of Man" strand in Q is a further distinctive feature over against the prophets (94).

Sato includes a survey of the major characteristics of prophecy as discerned in modern debates. That this has any bearing on any first-century understanding or use of the material is not shown. In fact he has great difficulty in producing examples from Q for some of the characteristics he lists. His success often depends on arguing for the inclusion in Q of material found only in Luke. It seems very insecure indeed to place much weight on items supported only by one of the two sources. And individual instances of a *genre*, even if agreed to have stood in Q-Luke or Q-Matthew, are by the same token hardly "characteristic" of Q.

The fourth chapter, on *Mikrogattungen*, occupies precisely half the study. It is the real heart of the case not only for Q being an instance of a prophetic book, but also deliberately (153, 230) framed that way in a circle of prophetic followers of Jesus in post-Resurrection days.

The prophetic books include narratives. We are used in particular to picking out "The Call". Sato does not show that anyone in the first century did so. The *Lives of the Prophets* do not. The one equivalent in Q

would be the Baptism of Jesus, for those who have it in their reconstruction. But as Sato says, it has *kaum etwas gemeinsam* with the prophetic calls (111). The beginning of a philosopher's discipleship in the Cynic *bioi*, though still distinctive, is here closer to Q than is any prophetic narrative.

The prophetic books also often contain accounts of visions. For Q there is only the possibly visionary descent of the dove at the Baptism (if part of Q), and Luke 10,18 (Satan seen falling, Luke only). As Sato notes, this latter is more apocalyptic than prophetic (116). On the other hand there is nothing in the canonical prophets at all like the Temptation narratives (for which some kind of parallel can be found in Cynic materials). In neither prophetic, wisdom nor Cynic traditions do we find narratives like the healing of the Centurion's servant (Luke 7,2-10). There are, of course, healing stories in the Elijah and Elisha cycles. But links with the latter are really only to be found in Mark (as is shown elsewhere by Sato's own attempts to create a link, 375-377).

The main weight of Sato's case lies on the prophetic forms of speech that he argues link Q with the prophetic books. He lists twelve kinds. His eighth is the 'messenger formula', *tade/houtōs legei kyrios*, and he quite properly notes, as we have already pointed out, that none such occurs in Q. There is, he urges, Luke 11,49a, *dia touto kai hē sophia tou theou eipen*... How so different a formula used just once can be taken as an important pointer to similarity — intentional similarity — is hard to understand. Even harder is it to see how the also quite distinctive *legō hymin* formula can be thought to make the Q material look like the Old Testament prophetic material, as Sato also insists. Rather does Jesus speak in his own name — as do teachers in the Cynic tradition.

But Sato's failure to produce any instance in Q of a use of any form of the messenger formula has, as already noted, much more serious implications for this half of his hypothesis than he allows or apparently realises. Its unvarying absence inevitably and drastically weakens the force of any otherwise promising example suggested.

Sato himself cites no parallels for (3) *Heilswort* (165). On (4) he says, "ein eigentliches Heilsorakel findet sich nicht im Hauptkorpus von Q, sondern erst in Q-Lukas" (173), so that's not characteristic of Q. And of (7) he says, "[es gibt] kein Beispiel, das mit einwanderfreier Klarheit [als] prophetisches Mahnwort gennant worden kann" (209). (12), *ēlthon*, has no parallel in the prophetic books (292).

We have, then, seven of the twelve left. Five of them appear so frequently elsewhere, especially in wisdom and apocalyptic writing, as Sato again with his typical honesty points out, that they are in a strictly formal sense at best compatible with his thesis but offer no positive evidence for it. However, they do sometimes display some of the contents he has claimed is characteristically prophetic, so we shall examine them briefly.

For (5), *Scheltwort*, he offers with any confidence only Luke 7,33-34, 'the Son of Man came eating and drinking'. But as it stands it is surely a wisdom saying (v. 35)? Woes, his sixth category, form quite a large part of Q, in Luke 11,29-52 and 10,13-14. He himself excludes Luke 6,24-26. 11,29-52 lacks the threat of judgment we find in the prophetic series. Only

at 10,13-14 do we find such a threat, and our first actual example that looks unquestionably 'prophetic': some 37 words (198). (9), beatitude, is confined by Sato to Luke 6,20-23 and 10,23-24. The former cluster includes the *hoti eschatologicum* for which there are no canonical prophetic examples. 10,13-14 ("blessed are the eyes...") stands without any *hoti* clause, and so is more significant, though there is no prophetic instance with a comparison ("many prophets and kings..."). Preferring the term "comparison" Sato includes "Eschatological Correlative", and we may agree in finding Luke 11,30 (Jonah) and perhaps 17,26-27 (Noah) prophetic in content. Similarly we may allow (10), *Sätze heiligen Rechtes* (*Talionsdenken* in Sato) as prophetic at Luke 12,8-9, on the analogy of Hos 4,6, Obad 15-16, and Hab 2,8.

That leaves just two categories to provide us with examples of distinctive prophetic form and content in Q. Sato offers ten examples of his first category, *Ankündigung*, and accords it great importance. But it is here that the absence of any messenger-formula is most damaging. Just five or six of the ten instances have verbal echoes, some quite strong, of particular prophetic sayings; all are formally distinct in their lack of any messenger formula. (The most significant are Luke 10,9b with Isa 56,1 and Ezek 9,1; Luke 10,15 with Isa 14,13; Luke 11,20 with Dan 7,22; Luke 13,28-29 with Amos 9,7 and Mal 1,11; Luke 7,22 with Isa 28,18-9 and 35,5.)

For the remaining category, Sato's second, *Unheilswort*, "Doom-word", he has three examples. The first is quite impressive, Luke 11,31-32 ("The Queen of the South..."). Nonetheless, yet again we find elaborate comparisons in favour of "outsiders", unprecedented in the prophetic literature. Luke 11,49-51 refers explicitly to prophets, to contemporaries, and to judgment, some of Sato's *Hauptmerkmale* of prophecy. Yet, as be notes, we find in the canonical prophets "keine gewöhnliche Zitationsformel". Luke 13,34-35 talks of the death of prophets, though we must note that this is an element in later popular literature, not in the classical texts. The 'apostrophes' noted in the prophetic books (Isa 29,1-8; 51,17-23; 52,2 and even Jer 13,27) are all hopeful, where this is not. Perhaps it is mis-classified, and is a rebuke, as Boring and others argue: though it is still prophetic in general character.

The influence of the classical prophetic literature is real. Q uses *prophētēs* seven times, it refers to two Old Testament prophets by name (Jonah and Zechariah), and it includes just one explicit though unascribed quotation from another (Mal 3,1). There are half-a-dozen quite obvious allusions, besides, to the prophetic writings, as we have noted above. If we take Moses as a prophet we can add the quotations from Deuteronomy in Luke 4; and if we add David, then Ps 91. Sato would press possible allusions to Elijah and Elisha, though they really only appear at all clearly in Mark. One could hardly say Q found them important. Then if we extend Q we can perhaps catch a few more (for instance, Isa 40,3 at Luke 3,3; Isa 42,1 etc. at Luke 3,22; and Isa 61,1-2 at Luke 4,18-19; and so on).

The influence of the prophetic literature is real. But it really is not very extensive. If as a rough guide we do a word-count of the passages where Sato thinks he has shown a prophetic *Mikrogattung* being used with some characteristically prophetic content we reach a total of around 800 words.

Q is often estimated at 3,500, and that means the prophetic content on Sato's own very generous analysis amounts to less than 23%, less than a quarter of the whole. On my stricter count, including only passages where both form and content can be found with close prophetic parallels, the tally is around 460 words, just over 13%, marginally over one eighth.

The remainder is not neutral, characterless. It comes in forms and with formulae that are not prophetic, and with a content that is sapiential-Cynic. And this comprises the bulk of Q, even by Sato's account. It comes in an overall form that, as we have seen, is rather different from the prophetic *Makrogattung* as Sato discerns it. It lacks many of the more distinctive elements, including the two distinctive framing devices. It has no prophetic *incipit*, nor any prophetic call, nor any clear examples of vision narratives. The repeated explicit claim to be God's messenger, or to speak for God, is missing, as are many of the *Mikrogattungen* Sato lists. In contradistinction to Sato's *Gattung* it introduces a subordinate leading figure who seems to have some initiatory role for the main character. It contains quite a large number of similitudes, more elaborate picture-language than the similes and metaphors of the prophetic books. Its main character has his own introductory *legō hymin* formula. There are also some units in *chreia* form. It has its Temptation narrative, and its Mission Charge. It is also mostly much more often Cynic than prophetic in content (as I have argued, *Christ and the Cynics* [Sheffield 1988], *Bib* 69 [1988] 196-225, and maintain, *pace* C. M. Tuckett, *Bib* 70 [1989] 349-376).

Dr. Sato has done us a service in exploring exhaustively the extent of Q's indebtedness to the canonical prophetic literature. He has also shown how limited that extent is, and left us to find other more likely first-century Hellenistic models.

15, Lowick Ave. F. Gerald Downing
GB - Bolton BL3 2DS

Philip H. Towner, *The Goal of Our Instruction.* The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles (JSNT Supplement Series 34). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989. 346 p. 14,5 × 22. £ 26.50/$46.50

Im Gegensatz zu einer häufig vertretenen bürgerlichen Interpretation der Ethik in den Pastoralbriefen (= PB), die infolge einer verblassenden Naherwartung das christliche Lebensideal in einem "ungestörten und ruhigen Leben" (1 Tim 2,2) sucht, und entgegen einem "frühkatholischen" Verständnis der Erlösung, das einseitig das bereits durch die Taufe garantierte Heil betont, entwirft Towner seine Sicht von Theologie und Ethik in den PB.

Vorerst ist jedoch die Situation der adressierten Gemeinden zu ermitteln: das Hauptproblem sind grassierende Irrlehren, wobei sich die angeblich bereits erfolgte Auferstehung der noch lebenden Christen (2 Tim 2,18) als der kritischste Punkt erweist (30). Die Häretiker kommen aus den

eigenen kirchlichen Reihen (25) und leben in der Gemeinde. Die Wurzeln ihrer Auffassungen sind nicht so sehr im gnostischen Bereich zu suchen als im Mißverständnis der paulinischen Lehre (31f.), wie es auch im ersten Korintherbrief begegnet (33-36).

Als Antwort darauf ist die Theologie der PB zu verstehen: die Untersuchung der Titel für die drei göttlichen Personen ergibt, daß der Erlösungsgedanke bei ihrer Verwendung ausschlaggebend ist (49-59). Die Kirche lebt in der Zeit zwischen der Epiphanie des Christusereignisses und der Epiphanie in der Parusie Christi (69). Auch die PB leben aus einer vitalen Parusieerwartung (74), wie dies 1 Tim 6,13-15; 2 Tim 4,1 und Tit 2,13 dokumentiert ist, allerdings — wie bei Jesus — in einem zeitlich "undelimited sense" (72).

Towner wehrt sich dagegen, die der Tradition entnommenen Glaubensbekenntnisse der PB (1 Tim 1,15; 2,3-6; 3,16; 2 Tim 1,9-10; 2,8-13; Tit 2,11-14; 3,4-7) nur als äußerliche Übernahme zu bewerten, sondern ortet dahinter die eigene Theologie des Verfassers (78 ff.). Der Schwerpunkt dieser traditionellen und vom Autor teilweise überarbeiteten Formeln ist das Christusereignis in der Geschichte. Bedeutsam ist, daß auch die Ethik darin fest verwurzelt ist (vor allem 1 Tim 3,16 und Tit 2,11-14). 1 Tim 2,5-6 ist die heilsuniversalistische Sicht als Möglichkeit der Rettung für alle ein besonderes Anliegen (84). Diese wird durch die Predigt ermöglicht (86). Die Gegenwart der Erlösung wird betont, wobei der einzelne Christ zwischen dem schon erfolgten und doch nicht vollendeten Erlösungsgeschehen steht (100). Towner liegt besonders daran, die Theologie der PB als legitime Fortsetzung paulinischen Denkens zu sehen (114, 119 u.ö.). Dies führt ihn zu der persönlichen Vermutung, die PB spiegelten die Situation einer paulinischen Gemeinde am Vorabend einer neuen Generation wieder (126).

Nach den Ausführungen über die Theologie der PB erläutert der Verfasser deren ethische Strukturen (143-244). Er beginnt mit der Untersuchung jener Begriffe, die für die Beschreibung christlicher Existenz in den PB typisch sind: Durch πίστις ist die Beziehung zu Christus und der Inhalt des Glaubens ausgedrückt (145 f.); εὐσέβεια ist die rechte Lebensweise, die aus dem Glauben resultiert (150); die καλὰ ἔργα sind die adäquate Glaubensantwort des Christen (153); das Gewissen (συνείδησις) ist das innere Entscheidungsorgan des Menschen für oder gegen den Glauben (157).

Dem Verfasser der PB kommt es nicht nur auf innere Einstellungen an, sondern das sichtbare gute Verhalten ist konstitutiv für seine Ethik (160). Das zeigt sich in der Verwendung der Tugend- und Lasterkataloge, die sich in ihrer Begründung im Christusereignis von ihrem hellenistischen Ursprung unterscheiden, aber auch durch die Verwendung von σωφροσύνη, ἀγάπη, δίκαιος, σεμνός und anderen. Das rechte Verhalten vor der Welt ist nach Towner infolge einer stark missionarischen Ausrichtung der Briefe im Mittelpunkt des Interesses (168). Diesen missionarischen Zug in den PB übersehen zu haben — das ist der gravierendste Vorwurf Towners gegen jene Exegeten, die die Past als "bürgerlich" bezeichnen (198 *passim*).

So sieht der Autor des vorliegenden Werkes auch die Aufnahme der sogenannten "Haustafeln" (Tit 2,2–3,2; 1 Tim 2,1–6,2) in die Briefe an Timotheus und Titus missionarisch motiviert: die sozialen Strukturen in

Ephesus und Kreta sind durcheinandergekommen und müssen zum Zeugnis für die heidnische Umwelt wiederhergestellt werden (172). Auch die Paränesen an die verschiedenen sozialen Gruppen (Sklaven 1 Tim 6,1-2; Witwen 1 Tim 5,3-16; Reiche 1 Tim 6,17-19) unterstehen dem Imperativ der Mission (175ff.).

Ein weiteres Kapitel ist den Passagen über das Verhalten der Gläubigen in der Gemeindeversammlung gewidmet (201-222). Wenn in 1 Tim 2,1-2 die Bitte für alle Menschen und insbesondere die Machthaber mit dem Wunsch nach einem "ruhigen und friedvollen Leben" begründet wird, so ist das nicht Ausdruck eines "bürgerlichen Christentums", sondern die bestmögliche Vorbedingung für die Ausbreitung der Lehre (203). Schon durch die Partikel οὖν ist der nächste Abschnitt, in dem es um das Verhalten von Männern und Frauen in der Versammlung geht, mit dem vorhergehenden verbunden und deshalb ebenfalls missionarisch motiviert. Das Schweigegebot an die Frauen (1 Tim 2,12) ist durch die Eigenart der Haustafeltradition begründet, also der Umwelt entnommen und so nicht für alle Zeiten gültig (210). Hinter einseitigen Emanzipationsbestrebungen ortet Towner den Mangel an der Erkenntnis, daß die Erlösung eben noch nicht vollendet ist und so sei mit Rücksicht auf die Fähigkeit der Gesellschaft, soziale Veränderungen zu akzeptieren, mit der Verwirklichung der paulinischen Gleichheitstradition (Gal 3,28 u.a.) noch Geduld am Platz (211f.).

Zuletzt werden die Paränesen an die Amtsträger behandelt (223-241), insbesondere die Eignungskriterien 1 Tim 3,1-13 und Tit 1,6-9. Vor allem im ersten dieser beiden Texte sieht Towner das Missionsmotiv wiederum ganz deutlich angesprochen (V. 6f.). Eine ausführliche Zusammenfassung beschließt die Abhandlung (247-257).

In vielem wird man Towner zustimmen. Etwa wenn er mutig die aus den Texten der PB nicht ableitbare Enttäuschung über das Ausbleiben der Parusie als Ursache für manche Entwicklungen hinterfragt und demgegenüber auf die Epiphanie-Aussagen oder die Rede von den "letzten oder späteren Tagen" (1 Tim 4,2; 2 Tim 3,1) hinweist. Auch die Beachtung des Konfliktes mit den Irrlehrern ist überaus wichtig oder das Ernstnehmen der aus der Tradition genommenen Glaubensformeln der PB.

Seine Arbeit verstärkt die in den letzten Jahren wieder stärker aufkommende Tendenz, die PB als genuine Paulustradition und nicht als Verfälschung zu sehen (vgl. P. Trummer, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe* [BEvT 8; Frankfurt 1978]; M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* [FRLANT 146; Göttingen 1988]). Dabei versäumt er es allerdings, die unterschiedlichen Akzentsetzungen wenigstens mit größerer Deutlichkeit anklingen zu lassen. Wenn er die Briefe an Timotheus und Titus vermutungsweise zeitlich wieder näher zu Paulus hin ansetzen möchte, so genügt es nun nicht, für zahlreiche Aussagen auch in den echten Paulinen ein oder die andere Parallele zu finden, sondern es gilt, die doch nicht zu unterschätzenden Divergenzen aufzuzeigen: im Stil, in der Sprache, in der theol. Gewichtung der Dinge, in der Entwicklung der Gemeindeverfassung, in der Beschreibung vorausgesetzter Situationen.

Die Hauptkritik richtet sich jedoch gegen die polemische Gesamtanlage der Ausführungen Towners. Der Verfasser baut sich selbst in übertriebe-

ner Weise ein Spannungsfeld zwischen der Rede von der "christlichen Bürgerlichkeit" der PB und deren missionarischem Anliegen auf. Die Wissenschaftler, die von der Bürgerlichkeit sprechen, werden als Feindbild aufgebaut und der Missionsbegriff sehr ausgeweitet, sodaß Towner gegen alles, was dazwischenliegt, wortreich und scheinbar erfolgreich zu Feld ziehen kann.

Dabei übersieht er, daß die Interpretation der "christlichen Bürgerlichkeit" bei den einzelnen Autoren sehr unterschiedlich ist. Trifft seine Kritik daran vielfach zurecht noch den Kommentar von Martin Dibelius (*Die Pastoralbriefe* [HNT 13; Tübingen [2]1931]), so hat sich die Rede von der "christlichen Bürgerlichkeit" vor allem seit dem Kommentar von Norbert Brox (*Die Pastoralbriefe* [RNT 7,2; Regensburg [4]1969]) inhaltlich verändert: "Was hier gemeint ist, hat in sich durchaus nichts zu tun mit einer 'Verbürgerlichung' des Christentums im pejorativen Sinn,..." (Brox, *Pastoralbriefe*, 125). Hier ist mit "bürgerlichem Christentum" die positive Auseinandersetzung mit den normalen und alltäglichen Dingen dieser Welt gemeint, wie sie auch von Towner gutgeheißen wird. Was das missionarische Motiv anbelangt, so bestreiten wohl auch etliche Autoren, die die Rede von der "christl. Bürgerlichkeit" vertreten, den zeugnishaften Charakter der christlichen Lebensführung in den PB nicht (so etwa P. Lippert, *Leben als Zeugnis* [SBM 4; Stuttgart 1968] 17-60). Auch die Betonung des Heils für *alle* Menschen ist selbstverständlich. Wenn Towner auch bezüglich der "bürgerlichen Stelle" 1 Tim 2,2, wo von einem "ruhigen und friedvollen Leben" die Rede ist, behauptet: "Dibelius, Foerster and Schwarz elevate the second instruction to the extent that the almost sentimental longing for the quiet and peaceful life, which is brought about by harmonious coexistence with the world, becomes the central issue of the passage" (202), so brauche ich demgegenüber nur meine eigenen Ausführungen zitieren: "Bei der Interpretation von 1 Tim 2,2 ist zu beachten, daß die Bitte für die Machthaber der Fürbitte für *alle* Menschen untergeordnet ist und daß im ganzen Abschnitt eigentlich das Heil *aller* Menschen im Vordergrund steht" (R. Schwarz, *Bürgerliches Christentum im NT?* [ÖBS 4; Klosterneuburg 1983] 119).

Wenn vom missionarischen Charakter der PB die Rede ist, so kommt es sehr darauf an, was jemand damit meint. Versteht man darunter die werbende Kraft einer anständigen Lebensführung, ein hohes Ethos als Zeugnis für die Echtheit des Glaubens, so läuft Towner offene Türen ein, wenn er dies in den PB gegeben sieht (wobei allerdings festzuhalten ist, daß das Zeugnishafte explizit ausgesprochen ist — etwa 1 Tim 3,7; 5,14; Tit 2,5 — während der werbende Aspekt eher implizit gegeben ist — zum Beispiel Tit 3,1-8). Doch meist versteht man doch unter "Mission" das aktive wortverkündigende Hinaustreten, um Menschen für das Evangelium zu gewinnen. Und das kommt in den PB für die Gemeindemitglieder nicht in den Blick! Diesen Befund verschweigt Towner. Wohl ist von Paulus als Verkündiger die Rede (1 Tim 2,7 u.ö.), von Timotheus wird man dies schon nur mehr als Möglichkeit aussagen können (2 Tim 4,2.5), aber niemals wird die Gesamtgemeinde zur aktiven Verkündigung aufgerufen. Das ist bei aller positiven Einschätzung der Verkündigung unter den Völkern (vgl. 1 Tim 3,16 u.a.) in

den PB auch nicht zu erwarten. Denn da sitzen ja die eifrig missionierenden Irrlehrer in der Gemeinde (2 Tim 2,17; 3,6) und da wäre es geradezu gefährlich, pauschal zur Mission aufzurufen. In den PB geht es vielmehr darum, die eigenen Reihen, das eigene Haus als Vorbedingung für glaubwürdige Mission wieder in Ordnung zu bringen, sodaß "Timotheus" an zentraler Stelle das Hauptanliegen des Schreibens erfährt: πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι (1 Tim 3,15). Die Ordnung der Gemeinde ist primäres Anliegen, um authentische Mission wieder zu ermöglichen.

Wie sehr Towner mit seiner missionarischen Sicht da und dort übertreibt, ist an seiner Vermutung über die Einbeziehung des Lehrverbotes an die Frauen (1 Tim 2,12) abzulesen (siehe oben). Das wäre doch wahrhaft bürgerlich, wenn "Paulus" trotz des Gleichheitsprinzipes (Gal 3,28) hier eine Konzession an die gesellschaftlichen Gegebenheiten der Umwelt aus missionarischer Motivation heraus gemacht hätte. Sind nicht vielmehr aktuelle Mißstände (vgl. 1 Tim 5,13; 2 Tim 3,6f.) und das in gut paulinischer Tradition stehende eigene Gefühl der Unschicklichkeit (αἰσχρόν ἐστιν 1 Kor 14,35; vgl. 1 Kor 11,13) beim Verfasser ausschlaggebend? Wenn auch die positive Auseinandersetzung mit den Dingen des Alltags ein bleibendes Verdienst der Past ist, so ist doch für die Zukunft ihrer Interpretation zu fragen, ob die Rede von einer "christlichen Bürgerlichkeit" nicht mehr einen Streit um Worte fördert, als sie diese Briefe sachgerecht und prägnant charakterisiert. Gerade Towners Buch zeigt durch seine Polemik, wie semantisch ungeeignet diese Beschreibung ist (man könnte statt dessen etwa von einer "christl. Weltbejahung", einer "Familienethik" oder einer "Spiritualität des Alltags" sprechen). Deshalb ist es zu begrüßen, daß der Kommentar von Jürgen Roloff (*Der erste Brief an Timotheus* [EKK 15; Zürich 1988]) die Charakterisierung "bürgerliches Christentum" nur mehr am Rande erwähnt (108, 384). Towner konnte dieses Werk offensichtlich nicht mehr berücksichtigen. Auch die Einbeziehung von Benjamin Fiores Werk (*The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* [AnBib 105; Rom 1986]) wäre ratsam gewesen.

Angesichts der auch von Towner wieder aufgezeigten Parallelen zwischen den PB und dem ersten Korintherbrief würde sich meines Erachtens eine Studie darüber lohnen, die die Möglichkeit ins Auge faßt, nicht nur den Absender Paulus und die Adressaten Timotheus und Titus als Fiktionen zu verstehen, sondern auch die vielfach kritiklos angenommene Identifikation der angeschriebenen Gemeinden mit jener in Ephesus beziehungsweise jenen im kleinasiatischen Raum zu hinterfragen und die Möglichkeit abzuwägen, daß die pseudonymen Schreiben in Wirklichkeit die Gemeinde in Korinth oder eine andere mit ähnlicher Problemlage in einem späteren Stadium ansprechen, für die Timotheus und Titus bekannte Persönlichkeiten waren. Dies würde — bei Annahme der Pseudepigraphie — die Unstimmigkeiten hinsichtlich der Personalnotizen zwischen den echten Paulinen und der Apostelgeschichte einerseits und den PB andererseits besser erklären. Ist es denn wahrscheinlich, die Briefe an Gemeinden zu adressieren, die die Sachangaben möglicherweise genauer kannten als der Verfasser und die korinthische Gemeinde?

Formal ist bei Towner zu beanstanden, daß häufig der englische Kontext nicht auf die deutschsprachigen Zitate aus der exegetischen Literatur abgestimmt ist (vgl. 101, 103, 286 Anm. 120) und die Art der Zitation das Auffinden der Quellen erschwert. Positiv sind die vielen kurzen Zusammenfassungen.

Alles in allem finden sich in Towners Arbeit viele gute und ausgewogene Einzelurteile. Doch das "Ziel der Unterweisung" (1 Tim 1,5) ist primär und unmittelbar die rechte Lehre, die angemassene Lebensführung, die rechte Ordnung in der Gemeinde und erst mittelbar die Mission.

Zanaschkagasse 12/30/16
A - 1120 Wien

Roland SCHWARZ

Varia

Amihai MAZAR, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000–586 B.C.E.* (The Anchor Bible Reference Library). New York, Doubleday, 1990. xxx-570 p. 16 × 24. $30.00

This strongly-bound volume, in impressively large print and profusely illustrated, at only $30, provides an expert survey of what might be called "Old Testament archeology", without Ezra but with a suitable part of the pre-biblical situation. An opening chapter gives the geographic setting and a concise history of the research, especially since 1948. Then there are chapters on Neolithic and on Chalcolithic, and on "The Emergence of Cities" (Early Bronze); only at the end of this last chapter is there a subhead, "The Early Bronze Age and the Bible", for the most part a warning against seeking Sodom at Ebla, but with some more positive possible relevances. There is a separate chapter for the EB-MB Interlude, with due attention to the bothersome terminology controversies.

Exegetes' attention will begin to be arrested chiefly with the title "Mighty Canaanite City-States", especially since this ch. 6 on MB (II) concludes with "The Patriarchal Narratives and the Middle Bronze Age". Though the main goal here is to give a fair mention of the extreme views of T. L. Thompson and J. Van Seters (and more mildly B. Mazar), it is rightly pointed out that excavation has told us about most of the cities mentioned in the patriarchal stories, and some of the discovered details do not correspond to those of the later date maintained for the narratives.

Curiously though, ch. 7 on (Canaan) "In the Shadow of Egyptian Domination" (Late Bronze to 1200) does not conclude with or contain any summary regarding biblical events (the Exodus and "Takeover"), and with ch. 8 we find ourselves full in the midst of "The Days of the Judges", and for a good half of this chapter we are dealing solely with Philistine entry and settlement. In my careful reading up to this point it suddenly occurred to me that I was really reading *two* books, one about excavations and one about history; and though they were important to one another, they were not

exactly intertwined. The author must have been a predictive mind-reader, or schooled in "Reader-Reaction Criticism", because just there on p. 328 he warned that the "dry archaeological data" can fit many interpretations of Israelite Origins, and he will restrict himself to "the factual situation at the various sites", which ultimately will have to confirm or deny the traditional or radical "Israelite Settlement" theories. Nevertheless only two pages later, on a relatively minor problem of Arad and in distancing himself from B. Mazar, he generalizes, "It is more feasible that the biblical stories were formulated as a literary tradition of no historical value when the Israelites began settling this region". He does admit that biblical statements about some individual sites may have been true in their own time, and even supports the early-Kenyon claim that Jericho was occupied in LB "though most of its remains were eroded or removed by human activity" (331).

At this point also I began reading carefully the somewhat parallel approach of Israel Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalem 1988). It cannot be denied that his having an ax to grind, a thesis to prove (high-degree relevance of archeological data especially from the Samaritan hill-country, p. 20) gives to his work an aggressive, competitive freshness which I suppose makes his book seem more "gripping" or even "readable" than Amihai Mazar's. To put it more fairly, Mazar is irenic and relentlessly objective; he mentions individuals only as representative of controverted points which have to be noticed, and on which he expresses his own conclusion but not as an Olympic judgment; generally however he gives the data of numerous sites without the name of any excavator at all (in the text; the footnotes are rather buried at the chapter-endings). This creates an overall impression of great objectivity and serene factuality. There is perhaps another way of looking at the matter; perhaps a danger that this serene objectivity may exclude from the reader's purview an alternative view, vastly less satisfactory to the reader and researcher, but none the less possible. Possible, I say, to regard the whole vast data-complex of Palestine excavation as a thousand different human voices defending different views, often simultaneously and irreconcilably; also often almost the whole "babble" of an earlier era is fallen into oblivion, or as a pendulum swinging far to its end and perhaps destined to swing back.

Among the idols of the recent past which have fallen, we may notice p. 345, the Israelites did not invent plastered cisterns; p. 360, iron-technology was not a monopoly of the Philistines (or Hittites). The judgment on Ashera "of Yahweh" at Kuntillet 'Ajrud p. 448 mentions no relevance of the claimed similarity of an inscription from Kom, site mentioned p. 497; nor is there any rapprochement of Ashera when Ashtoret is prominently featured on p. 501. These latter chapters are somewhat differently subdivided; after "The United Monarchy" and "The Divided Monarchy" (both already rich in objects of material culture), we have ch. 11, "General Aspects of the Israelite Material Culture"; town-planning, architecture; much on water-conservation and its being made available; cult; art, mostly the Samaria ivories; literacy. The final chapter is rather an appendix on Israel's neighbors.

The exquisitely readable English is in part credited to R. Grafman as translator of ch. 2-3, 8-9, and to Janet Amitai as redactor of the whole text

for publication. I noticed only "Amarana" and "distinctions... is...and can be done" (both p. 239 top), "tyranos" p. 306, "Cylicia" p. 371. I might also express surprise, not necessarily disagreement, at the judgment of p. 262 and elsewhere that the paint on Mycenaean ware is usually dark brown; the many examples I have seen in Israel and in the Athens Museum seem rather a bright red verging on orange under influence of the yellow background.

Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma
Robert NORTH SJ

Simon B. PARKER, *The Pre-Biblical Narrative Tradition*. Essays on the Ugaritic Poem "Keret" and "Aqhat" (SBL Resources for Biblical Study 24). Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1989. 248 p. 15,2 × 23,3. Cloth: $29.95 ($19.95); paper $19.95 ($13.95)

El presente estudio analiza en cinco apartados los constituyentes literarios de la narrativa poética de Ugarit, tal y como la ofrecen los poemas de KRT y AQHT, y su valor para el estudio de literaturas afines, en especial la bíblica. Frente a los múltiples ensayos de imponer a esta literatura esquemas métricos y prosódicos que no resultan convincentes, su repudio de los diferentes sistemas propuestos, en especial el de Margalit, debe ser acogido con alivio. En el elenco debería haber sido incluida también la 'colometría' de Loretz cuyos estudios se omiten en la bibliografía. Evidentemente el autor no ha podido, por otro lado, incluir la referencia al trabajo de E. Zurro dedicado al tema: *Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea* (Roma 1987).

Prescindiendo de discusiones textuales, el autor se limita a sintonizar la 'marcha' del argumento y su estructura de composición a partir de versiones aceptadas. En algún caso, su discusión literario-textual (p. 29 a propósito de 1.19 IV 53 ss.) no resulta convincente en mi opinión. El texto aducido de Jer 15,15 le podría haber orientado en otra dirección: es *ka* el objeto de *qḥ-n* (tricolon) que el invitado toma directamente de la mano de su huésped. Asimismo, algunas equivalencias semánticas, dadas sin discusión como válidas, tampoco me parecen sostenibles: *phd*, «harina» (16), *Trrt*, «pequeña» (20), *mt rpi*, «hombre de Rapi'u» (20), *ytb*, «volvió» (22), *uhry*, nombre del bastón de Danil (141)... Igualmente, el tratamiento de la 'escala numérica' como recurso repetitivo más que como fórmula resulta discutible.

El apartado primero acaba con una breve selección de 'escenas' o tipos narrativos cuyo elenco cabría completar relacionando las aparentemente únicas de estos poemas ugaríticos con las correspondientes de otros cuerpos literarios. Esta tramoya narrativa pone de manifiesto el carácter 'abstracto' de esta literatura, hecha de convenciones, no de 'experiencias', alejada de todo tiempo y lugar empírico. Este es un aspecto en que el autor insistirá al final de su obra de manera intensa (217-220). Cierto que la narrativa poética no es una descripción de la realidad empírica — aunque ésta también sería 'literaria', transformadora —, pero tampoco es mera fantasmagoría.

La validez testimonial de esta literatura es sobre todo visible en las formas de discurso no narrativo que se analizan en el *segundo apartado* (61-98). Este caso se admite sin reservas el origen social de este tipo de discurso y su enraizamiento institucional y cultural. Se escogen para sus análisis tres formas elementales: anunciación de nacimiento, voto y bendición nupcial, a partir de su formulación en las leyendas ugaríticas, para pasar luego a comprobar su vigencia en otras literaturas, en la bíblica e hitita en concreto.

En su conjunto los mentados análisis me parecen ejemplares y, paradójicamente, si de algo habría que tildarlos es de ser en exceso generosos y arriesgados a la hora de precisar la situación concreta social a que se refiere cada uno de sus tipos, que pueden, en realidad representar meras variantes literarias. Por otra parte, no se puede perder de vista el carácter subordinado que esas formas básicas ofrecen, sobre todo la primera de ellas, en sus ejemplos ugaríticos y bíblicos encuadrados como aparecen en estructuras literarias más amplias: reacciones, maldiciones, himnos... Sus transformaciones se han de juzgar desde ese 'Sitz' literario más que como reflejo de situaciones sociales diferentes.

El análisis de la forma 'voto', a partir de 1.14 IV 38-43 y 1.119:28-34, resulta también rico y ejemplar, completado con los adecuados paralelos tomados de la literatura hitita y bíblica, analizados con gran agudeza en su forma, situación e intención. Dentro de la básica coincidencia en la estructura formal condicional y promisoria de la fórmula, el autor distingue hasta 'cinco' especie de voto. Pero esa especificidad se refiere en realidad al objeto del voto, que no es elemento adecuado para inducir una distinción 'literaria'.

Finalmente, la 'bendición nupcial' es analizada en su estructura formal a partir de 1.15 II 21-28, con paralelos en la Biblia hebrea, aunque no tan desarrollados y formalmente perfectos como el ugarítico. En este caso se concluye situando la forma analizada en el contexto general de las 'bendiciones' bíblicas, acaso como su punto de partida. Los tres análisis constituyen en realidad un espléndido modelo cuyo desarrollo sostenido, aplicado a las diferentes 'formas', podría llevar a una auténtica 'Historia de la Literatura Ugarítica', o incluso 'Oriental Comparada', que mi 'Morfología Literaria' (MLC 31 ss.) sólo esbozaba y apoyaba con referencias bibliográficas.

En los *dos apartados siguientes* se pasa a analizar la secuencia argumental completa de ambos poemas ugaríticos, a fin de apreciar las estructuras narrativas completas, como 'relato', episodio o motivo, en las que se insertan las formas previamente analizadas y otras similares. En el capítulo dedicado al *Poema de Aqhat* (99-144), que se acepta como completo en sus tres tablillas, se distinguen 'cinco' grandes temas articulados entre sí: nacimiento, arco, asesinato, lamento y venganza de Aqhat. Las escenas y formas que en ellos, a su vez, se articulan son analizadas con gran acierto desde la misma perspectiva comparativa que se utilizó para las recurrentes en los apartados previos, completando así el catálogo de la morfología literaria allí esbozado. Asimismo, la oposición del autor a toda interpretación mitológica del poema (135 ss.) o a la pretendida continuación del mismo en el mito ritual de los Rephaim, con la consiguiente 'resurección' de Aqhat (134 s.), resultan plenamente acertadas en mi opinión.

Más reticencia suscita, en cambio, su interpretación global del *Poema de Keret* (144-216), cuyo análisis sigue las mismas pautas que el anterior. Y esto a comenzar con la primera cuestión discutida: la de la continuación o no del poema en otras tablillas más allá de las tres que nos lo han transmitido. El autor se pronuncia por la continuación, basado ante todo en su división temática del poema en tres partes: adquisición de familia, curación de la enfermedad, represión de la rebelión. Este último tema se iniciaría en la última columna de la tercera tablilla y quedaría, en su opinión, truncado. Pero es precisamente esta distribución tripartita la que representa un 'a priori' débil para reclamar la continuidad del poema. Da la impresión de que ahora el análisis se ha convertido en 'eiségesis'. La pretensión 'sucesora' del hijo (tema ya adelantado desde 1.15 II 25; V 21) se puede considerar como fuera de lugar, 'anacrónica', una vez asegurada por El la salud y el vigor del rey, como el mismo autor reconoce (198 ss., 204 s., 209 s.). El final del poema crea así un contrapunto entre el comportamiento del hijo 'bueno' (1.16 I 1 ss.) y el del 'malo' (1.16 VI 21 ss.).

Por lo demás, el análisis del poema sigue un módulo perspicaz y sanamente crítico, precisando su semántica y resaltando sus recursos literarios. Pocos son los elementos que invitan al desacuerdo. Pero aun en estos casos en que uno no se deja persuadir por el autor, se ha de reconocer que su argumentación es sobria y bien fundada. Como en el análisis del poema de Aqhat, se aducen oportunos e ilustradores paralelos, tomados de otras literaturas orientales, de las diversas formas literarias que se suceden (la relación entre la *incubatio* de Kirta y 1 Re 19 [155 ss., 226 s.] se halla ya considerada en mi libro *La vocación del líder en el Antiguo Israel* [Salamanca 1973] 156 s.). Su interpretación del poema, igualmente crítica con la opción mitológica como con la historicista, se ciñe a la defensa de la estructuración y génesis tripartita del mismo como arquetipo literario desde esquemas narrativos básicos, reelaborados y combinados por los 'narradores' definitivos, cuyo modelo bíblico más preciso, en sus dos primeros temas, es el relato de Job (209, 226). Creo que hoy se podría invertir la perspectiva y partir de un 'plot' original que englobase toda la trayectoria vital del rey Keret, desarrollada luego según arquetipos literarios dados. El empleo de éstos (recursos literarios, formas elementales, esquemas narrativos) sería instrumental en relación con la concepción y desarrollo global de aquél.

El sentido último del poema, dejando aparte el tema C, es para el autor la exaltación de «the unique benevolence, wisdom and power of El [211]... the total dependence of the king and his entire world on El» (212). Pero, aun admitiendo esta abstracción como válida (y no hay que olvidar que estamos ante una leyenda, no ante un mito), no veo que deba excluirse en consecuencia la presencia de la 'ideología regia' en el poema («conventional motifs», 212). Aparece en este poema el rey como beneficiario peculiar del favor divino y mediador de la vida y la justicia a su reino, y esto es 'ideología regia' en Canaan, que no reclama un «superhuman status» para su rey (213), sino su divinización *post mortem*. Por otra parte, que la especial insistencia en la dependencia regia del dios El que ofrece el poema sea obra de círculos sacerdotales y refleje el influjo de la revolución amarniana me parecen pura hipótesis.

Las últimas páginas del libro (217-232) están dedicadas a *valorar* la importancia del estudio de esta literatura como fuente de información. Como ya apuntábamos al inicio de esta recensión, el autor niega su valor como expresión de la cultura 'real' de su mundo; se trata de un mundo 'mental' diferente y antagónico de aquél y solo como tal parte del complejo social(!). Contiene, sin embargo, elementos relacionados con la experiencia social... (219). La importancia, en cambio, del estudio de esta literatura para el de otras del Próximo Oriente Antiguo es patente. La comparación y el análisis se enriquecen mutuamente y nos proporcionan una comprensión más adecuada de las literaturas de aquellos pueblos. Esto resulta especialmente válido en el caso de la literatura hebrea antigua, dado el *continuum* cultural que la liga a la ugarítica (225). Estas páginas representan un cómodo compendio para el biblista interesado en este tipo de estudios. La bibliografía citada en las referencias internas cierra la obra. No hay índices.

Estamos ante un análisis literario de la épica ugarítica conducido magistralmente que debe servir de modelo a intentos paralelos y de obligada consulta a quien trabaje con esos textos u otros orientales afines. Por mi parte, pienso recurrir a él insistentemente.

Gregorio DEL OLMO LETE

Facultad de Filología
Universidad de Barcelona
E-08007 Barcelona

Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange (1904-1916) présentée, éditée et commentée par Bernard MONTAGNES, O.P. (Etudes Bibliques – Nouvelle série 11). Paris, J. Gabalda, 1989. 441 p. 16 × 24,5. FF 306

Cette correspondance inédite qui paraît à la veille du centenaire de l'École Biblique de Jérusalem, couvre essentiellement la période durant laquelle H.-M. Cormier (1832-1916) fut Maître général de l'Ordre des Frères Prêcheurs. C'est approximativement celle du pontificat de Pie X (de 1903 à 1914), celle aussi de la crise moderniste. De là l'importance de ce dossier pour l'histoire. Publiés selon leur ordre chronologique, 287 lettres et documents sont complétés et éclairés par une quantité d'autres cités dans les notes. De M.-J. Lagrange, O.P. (1855-1938), le fondateur de l'École Biblique en 1890, on trouve 140 pièces; mais l'échange de lettres entre Cormier et Lagrange est un peu plus restreint: 123 de Lagrange à Cormier et 99 de Cormier à Lagrange. C'est dire que ce dossier adjoint quelques pièces qui permettent de mieux saisir les situations. Trois années surtout émergent, avec un échange plus fréquent: 1909, 1910 et 1912, les années les plus difficiles pour Lagrange.

L'éditeur, qui n'a rien à cacher, a limité son choix aux lettres qui touchaient directement l'École Biblique et les travaux exégétiques de Lagrange; les questions administratives de l'École ou celles qui traitent de la vie religieuse du Couvent de St-Etienne à Jérusalem, siège de l'École, n'entrent pas

dans ce recueil. L'unité du sujet n'en est que plus marquée, et le lecteur peut suivre aisément le déroulement des événements, bien que trois lettres au moins de Lagrange soient perdues (41, n. 39; 117, n. 39; 308, n. 27); manquent aussi quelques lettres de Cormier (cf. notes aux pp. 171, 187, 198, 213, 260, 275), mais Lagrange a précisé lui-même en 1935 à Me Gillet «qu'il en avait sans doute égaré, mais qu'il n'en avait détruit volontairement aucune» (18); deux lacunes en particulier sont signalées: à l'automne de 1908 (209, n. 69) et au printemps de 1913 (404, n. 27). Bref, le dossier est le plus complet qu'on puisse réaliser aujourd'hui et l'on doit remercier et féliciter B. Montagnes pour le soin qu'il a pris dans la recherche et la mise en ordre de toutes ces pièces d'archives.

Exégèse et obéissance: ce titre bien choisi touche au cœur de la relation entre les deux hommes, et le rapport exégèse — obéissance est toute la lumière qu'un bibliste d'aujourd'hui peut recevoir d'un tel dossier, car ce rapport étonne beaucoup, voire scandalise, depuis un siècle, surtout en dehors des milieux catholiques. Et pourtant ce que Lagrange a vécu dans une parfaite droiture et, je crois, jusqu'à l'héroïsme, est exemplaire de la manière dont l'Église catholique entend le lien de l'Écriture à l'Église et à son magistère. Le concile Vatican II, dans *Dei verbum*, 10 et 12, s'en est expliqué lucidement et qui connaît les travaux de Lagrange sait que sur ce point il n'a pas failli, à l'étonnement de plusieurs.

C'est précisément pour cela que je croirais que, pour bien comprendre la portée de cette correspondance aujourd'hui divulguée, il conviendrait d'en préciser le genre littéraire, pour employer un terme du vocabulaire exégétique. Lagrange est un religieux qui s'est engagé par vœu à obéir à son supérieur et Cormier est celui-là même qui le reçut dans l'Ordre de s. Dominique en 1879 et, quand Cormier devint Maître de l'Ordre, l'École Biblique était sous sa juridiction immédiate. Ces lettres sont donc celles d'un religieux à son supérieur et réciproquement. A quoi s'ajoutent une estime et une affection profonde de l'un envers l'autre, que trente-six ans de relations personnelles ont cimentées. Lagrange reconnaît en Cormier le «gardien de mon honneur de chrétien et de religieux» (168); Cormier est le chef de l'Ordre et Lagrange ajoute: «un chef qui a été pour moi un très bon père» (402); ou encore: «je suis celui peut-être pour lequel vous avez fait le plus, et (...) je demande à Dieu de tout cœur de prolonger vos jours. Seulement vous savez que je suis trop spontané et je vous avoue que je vous écris en toute simplicité. Pardonnez-moi si j'ai excédé en vous parlant» (366), ou: «je vous parle à cœur ouvert» (381), et cet aveu de Lagrange sur Cormier: «Quand il a été élu, j'ai eu peur, et je n'ai jamais trouvé en lui que largeur d'esprit et bonté paternelle» (229). De son côté, Cormier à Lagrange: «je n'ai jamais entendu mettre en doute votre orthodoxie, ni la droiture de vos intentions, ni la sincérité de votre soumission à l'autorité. Vous avez reçu un solide esprit de foi dans votre famille (...) et vous en avez augmenté les lumières dans la vie religieuse. Ce don ira en augmentant et vos travaux même, à la longue, y contribueront» (178-179 en 1907); et même: «Quoi qu'il arrive, soyez persuadé que je vous ai toujours aimé, que j'ai voulu sincèrement vous rendre utile à la cause catholique et que si je vous ai persécuté par mes avis, quelquefois par mes observations, c'était précisément pour vous être utile, plus que ceux qui vous louent et vous poussent pour vous exploiter» (307).

Les rapports entre Cormier et Lagrange ont été ceux de l'autorité et de l'obéissance, mais ils furent vécus dans l'estime et une affection réciproques. Et certes les deux hommes, par ailleurs si différents de mentalité, étaient grands. Ainsi s'explique la totale franchise d'un supérieur religieux éminent et de l'exégète dont chacun sait la compétence et la valeur. De là vient que ce dossier en apprend beaucoup sur cette période difficile de l'exégèse catholique, en particulier difficile pour Lagrange. On perçoit mieux encore que par ses *Souvenirs personnels*, écrits sur le tard et rendus publics en 1967 (cf. R.A.F. MacKenzie, *Bib* 49 [1968] 104-106), l'esprit dans lequel Lagrange a vécu ces années douloureuses: il n'est que de lire quatre rapports synthétiques rédigés par lui (les nº45, 234, 267 et 287) pour s'en rendre compte. Les péripéties par lesquelles a passé (ou n'a pas passé!) son commentaire sur Gn (cf. en particulier le long rapport de Séjourné, 105-115); de même pour l'article sur les Patriarches, qui ne fut jamais édité. Les circonstances du retour de Lagrange à Jérusalem au milieu de 1913 sont désormais mieux connues et tel fait impressionne profondément (406-408, n. 31), mais on ne comprend toujours pas les raisons du revirement qui s'est opéré chez Pie X; d'autres sources apporteront probablement un jour la lumière qui fait encore défaut; cf. déjà P. Grelot, *Evangiles et histoire* (Paris 1986) 39. De même les mobiles de la suspicion jetée en 1912 sur «certains livres du P. Lagrange» demeurent toujours en partie obscurs, et le premier intéressé n'a pas dû en savoir plus que n'en révèle cette correspondance. Mais tout ceci appartient à l'histoire. Reste que pour qui connaît l'œuvre de Lagrange pu-bliée par lui, le ton de ces lettres à son supérieur et leur contenu diffèrent de sa totale discrétion sur ces affaires dans ses écrits publics. Dans ceux-ci on admire le respect souvent exprimé envers l'autorité ecclésiale — et ce respect était sincère —, au point qu'on pourrait ignorer toutes les difficultés que l'auteur traversait. Les *Souvenirs personnels* les ont déjà révélées, mais ici, dans cette correspondance *sub secreto* (18), le lecteur, bien après, découvre, dans la franchise et la confiance, comment deux chrétiens de trempe traversent les tempêtes; grâce à leur commun amour de l'Église, ils en sont sortis indemnes, grandis. Pour ce qui est de Lagrange, je penserais qu'avoir eu Cormier comme confident et supérieur à la fois fut une grâce exceptionnelle qui lui permit de poursuivre son œuvre sans amertume, sans jamais révéler au grand public le dessous des cartes, et ce fut une grâce pour l'exégèse catholique.

Et les rapports avec les jésuites, si souvent mentionnés dans ce dossier, en particulier à propos de l'Institut Biblique et de son implantation à Jérusalem? Il me paraît que Lagrange n'a pas tout su, mais ce qu'il savait des projets grandioses (c'est certain) de L. Fonck et de l'animosité de ce dernier à son égard avait de quoi l'inquiéter; c'est le moins qu'on puisse dire sur cette affaire encore bien obscure, par manque d'une documentation publiée, et qui divisa les jésuites eux-mêmes: Lagrange le savait et ne manquait pas de le dire. Il a fallu que Benoît XV intervienne en 1919 pour redimensionner la «succursale» de Jérusalem. Depuis, le temps a fait son œuvre et la collaboration entre l'École et l'Institut a pris place.

Via della Pilotta, 25 M. Gilbert
I-00187 Roma

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Pontificium Institutum Biblicum
Annus academicus 1990-1991. I semestre

Auditores inscripti erant 320, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	13	264	31	308
Fac. Orientalistica	—	1	11	12
Universi	13	265	42	320

Nationes	57	Alumni	320
Dioceses	153	Alumni	164
Inst. Religiosorum	44	Alumni	113
Inst. Religiosarum	15	Alumnae	15
Ex statu laicali	28	Alumnae	14
		Alumni	14

Laureae

Laureae in Re Biblica digni declarati sunt:

FARFAN NAVARRO, Enrique (15.02.91). *El desierto transformado*. Una imagen deuteroisaiana de regeneración (Magna cum laude). Moderator: H. SIMIAN-YOFRE.

GRILLI, Massimo (25.02.91). *Comunità e missione: direttive di Matteo* (Magna cum laude). Moderator: F. LENTZEN-DEIS.

MAGNOLFI, Maria (17.12.90). *Elōi Elōi lema sabachthani (Mc 15,34)*. Indagine esegetica e contributo all'interpretazione del grido di abbandono di Gesù (Cum laude). Moderator: P. GRECH.

SAMAAN, Kamil W. (19.10.90). *Sept traductions arabes de Ben Sira* (Cum laude). Moderator: M. GILBERT.

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

PAK, James Yeong Sik, *Paul as Missionary*. A Comparative Study of Missionary Discourses in Paul's Epistles and Selected Contemporary Jewish Texts (European University Studies Series XXIII Vol. 410). Frankfurt am Main 1990.

ROURE, Damià, *Jesús y la figura de David en Mc 2,23-26*. Trasfondo biblico, intertestamentario y rabinico (AnBib 124). Roma 1990.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

Omnes libri ad Directionem missi quodam modo cum rebus biblicis connexi in hoc elencho notantur. Praeterea mandantur redactori *Elenchus of Biblical Bibliography* et in eodem *Elencho bibliographico* notantur prout redactori bonum videtur.

Eo autem quod hi libri in *Biblica* recipiuntur, nullum de iis exprimitur iudicium.

Recensiones de libris aut fient aut non fient, prout Moderatori recensionum opportunum videbitur.

Libri ad Directionem missi, quos Directio periodici non directe recensionis gratia expetiverit, numquam remittuntur, etsi de eis recensio non fit.

Libri mittantur ad «Directio *Biblica*, Pontificium Institutum Biblicum, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italia».

Vetus Testamentum

Blum, Erhard, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 189). Berlin–New York, de Gruyter, 1990. x-433 p. 16 × 23. DM 148,—

Bonora, Antonio, *Proverbi – Sapienza.* Sapere e felicità (LoB 1.14). Brescia, Editrice Queriniana, 1990. 134 p. 13 × 21. Lit. 15.000

Borbone, Pier Giorgio, *Il libro del Profeta Osea.* Edizione critica del testo ebraico (Quaderni di Henoch 2). Bologna, Silvio Zamorani Editore, 1990. IX-236 p. 17 × 23,5. Lit. 50.000

Fitzmyer, Joseph A., *The Dead Sea Scrolls.* Major Publications and Tools for Study (SBL Resources for Biblical Study 20). Revised Edition. Atlanta, Scholars Press, 1990. XVI-246 p. 15 × 23. Cloth: $25.95 ($16.95); paper: $16.95 ($10.95)

Fokkelman, J. P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel.* Volume III: *Throne and City.* II Sam 2-8 & 21-24 (Studia Semitica Neerlandica 27). Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1990. VI-442 p. 15 × 24,7. Dfl. 85,—

García-Moreno, Antonio, *Sentido del dolor en Job* (Estudio Teológico de San Ildefonso - Seminario Conciliar). Toledo, 1990. 191 p. 15,5 × 23,5

Gilbert, Maurice (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament.* Nouvelle édition mise à jour (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 51). Leuven, University Press – Leuven, Peeters, 1990. 460 p. 16 × 24. FB 1500

Gorman, Frank H., Jr., *The Ideology of Ritual.* Space, Time and Status in the Priestly Theology (JSOT Supplement Series 91). Sheffield, Academic Press, 1990. 259 p. 14 × 22. £35.00–$52.50

Irvine, Stuart A., *Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimitic Crisis* (SBL Dissertation Series 123). Atlanta, Scholars Press, 1990. XVII-360 p. 14 × 21,5. Cloth: $31.95 ($20.95); paper: $20.95 ($13.95)

Kalimi, Isaac, *The Books of Chronicles.* A Classified Bibliography (Simor Bible Bibliographies). Jerusalem, Simor Ltd., 1990. XVIII-230 p. 17,5 × 24

Koorevaar, H. J., *De opbouw van het boek Jozua* (Der Aufbau des Buches Josua). Heverlee, Centrum voor Bijbelse Vorming-België, 1990. 304 p. 16 × 24. BF 940

LaCocque, André, *The Feminine Unconventional.* Four Subversive Figures in Israel's Tradition (Overtures to Biblical Theology). Minneapolis, Fortress Press, 1990. XVI-144 p. 13,7 × 21,3

Layton, Scott C., *Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible* (Harvard Semitic Monographs 47). Atlanta, Scholars Press, 1990. XIII-299 p. 14 × 22. Cloth: $29.95 ($16.95)

Mölle, Herbert, *Genesis 15.* Eine Erzählung von den Anfängen Israels (Forschung zur Bibel 62). Würzburg, Echter Verlag, 1988. 412 p. 23 × 15,3. DM 56,—

Muraoka, Takamitsu (ed.), *The Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography* (SBL Septuagint and Cognate Studies 28). Atlanta, Scholars Press, 1990. XVI-136 p. 14 × 21,5. Cloth: $19.95 ($14.95); paper: $14.95 ($9.95)

Neveu, Louis, p. s. s., *Au pas des Psaumes.* Lecture organique à trois voix. Tome 2 (Cahiers du Centre de Linguistique et de Littérature Religieuses 6). Angers, Université Catholique de l'Ouest, 1990. 140 p. 16 × 24. FF 145

Niditch, Susan (ed.), *Text and Tradition.* The Hebrew Bible and Folklore (Semeia Studies). Atlanta, Scholars Press, 1990. IX-261 p. 14 × 21,5. Cloth: $29.95 ($19.95); paper: $19.95 ($13.95)

Olofsson, Staffan, *The LXX Version.* A Guide to the Translation Technique of the Septuagint (Coniectanea Biblica - Old Testament Series 30). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1990. VIII-105 p. 15,5 × 23,5. SEK 122,—

Olofsson, Staffan, *God Is My Rock.* A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint (Coniectanea Biblica - Old Testament Series 31). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1990. IX-208 p. 15,5 × 23,5. SEK 178,—

Rösel, Hartmut N., *The Book of Amos* (Hebrew). Haïfa, University Press, 1990. 316 p. 15,5 × 23

Ruiten, J. T. A. G. M. van, *Een begin zonder einde.* De doorwerking van Jesaja 65:17 in de intertestamentaire literatuur en het Nieuwe Testament. Sliedrecht, Uitgeverij Merweboek, 1990. VIII-247 p. 16 × 24. Dfl. 35,—

Schart, Aaron, *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen (Orbis Biblicus et Orientalis 98). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 290 p. 23,5 × 16. SFr 69,—

Ska, Jean Louis, *« Our Fathers Have Told Us ».* Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives (Subsidia Biblica 13). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990. VIII-129 p. 16,5 × 24. Lit. 17.000

Stacey, W. D., *Prophetic Drama in the Old Testament.* London, Epworth Press, 1990. X-310 p. 13,5 × 21,5. £12.50

Veijola, Timo, *David.* Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 52). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 184 p. 14,5 × 21

Verheij, A. J. C., *Verbs and Numbers.* A Study of the Frequencies of the Hebrew Verbal Tense Forms in the Books of Samuel, Kings, and Chronicles (Studia Semitica Neerlandica 28). Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1990. IV-135 p. 15,4 × 23,9. Dfl. 35,—

Zakovitch, Yair, *Ruth.* Introduction and Commentary. (Mikra Leyisra'el - A Bible Commentary for Israel). Tel-Aviv, Am Oved – Jerusalem, Magnes Press, 1990. VIII-124 p. 15,5 × 24,5. $17.00

Novum Testamentum

Balz, Horst – **Schneider,** Gerhard (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament.* Volume I. 'Ααρών-Ἑνώχ. Edinburgh, T. & T. Clark, 1990. XXIV-463 p. 19,5 × 25,5. £29.95

Bauckham, Richard, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church.* Edinburgh, T. & T. Clark, 1990. IX-459 p. 14,5 × 22. £19.95

Beker, J. Christiaan, *The Triumph of God.* The Essence of Paul's Thought. Minneapolis, Fortress Press, 1990. XVI-152 p. 14 × 21,5

Best, Ernest, *The Temptation and the Passion*: The Markan Soteriology - Second Edition (Society for New Testament Studies Monograph Series 2). Cambridge, University Press, 1990. LXXX-222 p. 14 × 22. £30.00 - $49.50

Breytenbach, Cilliers, *Versöhnung*. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 60). Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1989. xv-260 p. 15 × 22,5. DM 75,—

Brown, Raymond E., S. S., *Responses to 101 Questions on the Bible*. Mahwah, Paulist Press, 1990. v-147 p. 13,5 × 20. $5.95

Charlier, Jean-Pierre, *Comprendre l'Apocalypse*. Tome I (Lire la Bible 89). Paris, Les Editions du Cerf, 1991. 306 p. 11,5 × 18. FF 109

Collins, Raymond F. (ed.), *The Thessalonian Correspondence*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 87). Leuven, University Press – Peeters, 1990. xv-546 p. 16 × 24,3. FB 3000

Dalbesio, Anselmo, *Quello che abbiamo udito e veduto*. L'esperienza cristiana nella Prima lettera di Giovanni (Supplementi alla Rivista Biblica 22). Bologna, Dehoniane, 1990. 267 p. 16,5 × 24. Lit. 35.000

de Oliveira, Anacleto, *Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes*. Analyse und Auslegung von 2 Kor 2,14-4,6; 5,11-6,10 (Neutestamentliche Abhandlungen - Neue Folge 21). Münster, Aschendorff Verlag, 1990. vii-456 p. 16 × 24

Dungan, David L. (ed.), *The Interrelations of the Gospels*. A Symposium (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 95). Leuven, University Press – Peeters, 1990. xxxi-672 p. 16 × 24. FB 3000

Érasme, *Les préfaces au Novum Testamentum (1516)*. Avec des textes d'accompagnement. Présentées, traduites et commentées par Yves **Delègue** avec la collaboration de J. P. Gillet (Histoire et Société 20). Genève, Labor et Fides, 1990. 251 p. 14,5 × 22,5

García Avilés, Rafael J., *Llamados a ser libres*. «No la Ley, sino el hombre» - Ciclo B (En Torno al Nuevo Testamento 9). Córdoba, Ediciones el Almendro, 1990. 282 p. 13 × 21,5

Grundmann, Walter, *Weisheit im Horizont des Reiches Gottes*. Erwägungen zur Christusbotschaft und zum Christusverständnis im Lichte der Weisheit in Israel. Stuttgart, Diakonisches Werk, 1988. 411-104 p. 14,5 × 21

Hansson, Gunnar (ed.), *Bible Reading in Sweden*. Studies related to the translation of the New Testament 1981 (Acta Universitatis Upsaliensis - Psychologia et Sociologia Religionum 2). Uppsala – Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1990. 171 p. 16,5 × 24. SEK 125,—

Hooker, Morna D., *From Adam to Christ*. Essays on Paul. Cambridge, Cambridge Press, 1990. viii-198 p. 14,5 × 22. £25.00 - $49.50

Kloppenborg, John S. (et al.), *Q-Thomas Reader*. Sonoma, Polebridge Press, 1990. x-166 p. 15,5 × 23,5

Léon-Dufour, Xavier, *Lecture de l'Evangile selon Jean.* Tome II (chapitres 5–12) (Collection Parole de Dieu). Paris, Editions du Seuil, 1990. 509 p. 14 × 20,5. FF 180

Mateos, Juan, *Método de análisis semántico.* Aplicado al griego del Nuevo Testamento (Estudios de Filología Neotestamentaria 1). Córdoba, Ediciones el Almendro, 1989. 186 p. 15 × 23

Mateos, Juan, *La utopía de Jesús* (En torno al Nuevo Testamento 8). Córdoba, Ediciones el Almendro. 1990. 173 p. 13 × 20,5

Möhler, Johann Adam, *Vorlesung zum Römerbrief.* Herausgegeben von Reinhold Rieger. München, Wewel, 1990. 308 p. 15,5 × 23,5. DM 58,—

Neyrey, Jerome H., *Paul, in Other Words.* A Cultural Reading of His Letters. Louisville, Westminster-John Knox Press, 1990. 263 p. 16 × 23,5. $19.95

Overman, J. Andrew, *Matthew's Gospel and Formative Judaism.* The Social World of the Matthean Community. Minneapolis, Fortress Press, 1990. IX-174 p. 13,7 × 21,5

Piettre, Monique, *Le parole « dure » del Vangelo* (Universale Teologica 29). Brescia, Queriniana, 1990. 131 p. 13 × 21,5. Lit. 15.000

Poppi, Angelico, *Sinossi dei quattro Vangeli* (Duplice e Triplice Tradizione in evidenza). Volume I. Testo - nuova edizione. Padova, Edizioni Messaggero di S. Antonio, 1990. 333 p. 16,3 × 23,8. Lit. 28.000

Reid, Jennings B., *Jesus: God's Emptiness, God's Fullness.* The Christology of St. Paul. Mahwah, Paulist Press, 1990. III-145 p. 15 × 22,5. $7.95

Rolland, Philippe, *A l'écoute de l'Epître aux Romains* (Lire la Bible). Paris, Les Editions du Cerf, 1991. 166 p. 18,5 × 22,5. FF 100

Roure, Damià, *Jésus y la figura de David en Mc 2,23-26.* Trasfondo bíblico, intertestamentario y rabínico (Analecta Biblica 124). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990. X-172 p. 16,5 × 24. Lit. 33.000

Sakkos, Stergios N., *Ho Petros kai hè Romè.* A': hè martyria tès kainès diathèkès. Thessalonikè, 1989. 135 p. 17 × 24

Sakkos, Stergios N., *Hoi anonymoi adelphoi.* Stè B' pros Korinthious epistolè tou apostolou Paulou. Thessalonikè, 1989. 91 p. 17 × 24

Urbán, Angel, *El origen divino del poder.* Estudio filológico e historia de la interpretación de Jn 19,11a (Estudios de Filología Neotestamentaria 2). Córdoba, Ediciones el Almendro, 1989. 457 p. 15 × 23

Visonà, Giuseppe, *Citazioni patristiche e critica testuale neotestamentaria.* Il caso di Lc 12,49 (Analecta Biblica 125). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990. 79 p. 16,5 × 24. Lit. 18.500

Vouga, François, *Die Johannesbriefe* (Handbuch zum Neuen Testament 15/III). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990. IX-92 p. 17 × 24. DM 27,—

Zeitlin, Irving M., *Jesus and the Judaism of His Time.* Oxford, Polity Press, 1988. IX-204 p. 15,5 × 23,5. £9.95

Varia

Abusch, Tzvi – **Huehnergard,** John – **Steinkeller,** Piotr, *Lingering over Words.* Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran (Harvard Semitic Studies 37). Atlanta, Scholars Press, 1990. XVIII-524 p. 15,5 × 23,5. Cloth: $34.95 ($21.95)

Alba Cecilia, Amparo, *Midrás de los Diez Mandamientos y Libro precioso de la salvación* (Biblioteca Midrásica 7). Valencia, Institución San Jerónimo, 1990. VII-311 p. 16,3 × 24

Assmann, Jan, *Ma'at.* Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München, C. H. Beck, 1990. 319 p. 14,5 × 22,5. DM 68,—

Canfora, Luciano – **Liverani,** Mario – **Zaccagnini,** Carlo (a cura di), *I trattati nel mondo antico. Forma, ideologia, funzione* (Saggi di Storia Antica 2). Roma, « L'Erma » di Bretschneider, 1990. 256 p. 14 × 20,5

Deiana, Giovanni – **Spreafico,** Ambrogio, *Guida allo studio dell'Ebraico biblico.* Roma, Libreria Sacre Scritture, 1990. VI-206 p. 17,5 × 24,5

Fanning, Buist M., *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford Theological Monographs). Oxford, Clarendon Press, 1990. XIV-471 p. 14,5 × 22. £48.00

Fieger, Michael, *Das Thomasevangelium.* Einleitung, Kommentar und Systematik (Neutestamentliche Abhandlungen - Neue Folge 22). Münster, Aschendorff, 1991. XX-296 p. 16,5 × 24. DM 98,—

Fiorenza Schüssler, Elisabeth, *In memoria di lei.* Una ricostruzione femminista delle origini cristiane (Sola Scriptura - nuovi studi teologici 14). Torino, Claudiana Editrice, 1990. IV-397 p. 15 × 21. Lit. 45.000

González Blanco, Antonio (ed.), *Arte y Poblamiento en el SE. peninsular durante los últimos siglos de la civilización romana* (Antigüedad y Cristianismo - Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía V). Murcia, Universidad de Murcia, 1988. 679 p. 16,5 × 24. 5.000 Ptas - $50.00

González Echegaray, J. (et al.), *Introducción al Estudio de la Biblia.* 1. La Biblia en su entorno. Estella, Institución San Jerónimo – Editorial Verbo Divino, 1990. 589 p. 15 × 22

Grossfeld, Bernard, *A Bibliography of Targum Literature.* Volume III. Brooklyn, Sepher-Hermon Press, 1990. XX-91 p. 22 × 28,5. $39.50

Jemolo, Viviana – **Morelli,** Mirella (a cura di), *Guida a una descrizione uniforme dei manoscritti e al loro censimento.* Roma, Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle Biblioteche Italiane e per le Informazioni Bibliografiche, 1990. 200 p. 17,5 × 24,5

Koester, Helmut, *Ancient Christian Gospels.* Their History and Development. London, SCM Press, 1990. XXXII-448 p. 15 × 22,5. £19.50

Lafontaine, R. (et al.), *L'Ecriture âme de la théologie* (Collection IET 9). Bruxelles, Institut d'Etudes Théologiques, 1990. 222 p. 14 × 22. FF 106 - FB 635

Mason, Rex, *Preaching the Tradition.* Homily and Hermeneutics After the Exile. Cambridge, University Press, 1990. IX-325 p. 15,5 × 23,5. £35.00 - $49.50

Metzger, Bruce, *Lexical Aids for Students of New Testament Greek.* Edinburgh, T. & T. Clark, 1990. XI-100 p. 14 × 21. £4.95

Müller, Paul-Gerhard, *Lessico della scienza biblica* (LoB 3.11). Brescia, Editrice Queriniana, 1990. 221 p. 13 × 21. Lit. 30.000

O'Hanlon, G. F., S.J., *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar.* Cambridge, University Press, 1990. XIII-229 p. 14 × 22,5. £30.00 - $49.50

Prigent, Pierre, *Le Judaïsme et l'image* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 24). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990. XVIII-380 p. 16 × 23,5. DM 178,—

Redford, Donald B., *Egypt and Canaan in the New Kingdom* (Beer Sheva - Studies by the Department of Bible and Ancient Near East - Volume IV). Beer Sheva, Negev Press, 1990. XII-124 p. 17 × 24. $12.00

Reinhardt, Klaus, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)* I. Autoren A-LL (Medievalia et Humanistica 5). Madrid, Centro de Estudios Históricos - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. XX-283 p. 17,5 × 24,5

Torrance, Thomas F., *Karl Barth, Biblical and Evangelical Theologian.* Edinburgh, T. & T. Clark, 1990. XII-256 p. £14.95

Van Voorst, Robert E., *Building Your New Testament Greek Vocabulary.* Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1990. XII-110 p. 15 × 22,8. $7.95

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

Finito di stampare il 29 marzo 1991
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma